Construcción de las identidades latinoamericanas
Ensayos de historia intelectual siglos XIX y XX

Aimer Granados y Carlos Marichal
compiladores



EL COLEGIO DE MÉXICO

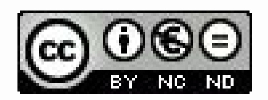
CONSTRUCCIÓN DE LAS IDENTIDADES LATINOAMERICANAS. ENSAYOS DE HISTORIA INTELECTUAL (SIGLOS XIX Y XX)

CENTRO DE ESTUDIOS HISTÓRICOS

CONSTRUCCIÓN DE LAS IDENTIDADES LATINOAMERICANAS. ENSAYOS DE HISTORIA INTELECTUAL (SIGLOS XIX Y XX)

Aimer Granados García y *Carlos Marichal*,
compiladores

Open access edition funded by the National Endowment for the Humanities/Andrew W. Mellon Foundation Humanities Open Book Program.





EL COLEGIO DE MÉXICO

918
C7583

Construcción de las identidades latinoamericanas : ensayos de historia intelectual, siglos XIX y XX / Aimer Granados García y Carlos Marichal, compiladores : Esther Aillón … [*et al.*]. -- México, D.F. : El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2009, c2004.
269 p. ; 22 cm.

ISBN 968-12-1141-3

1. América Latina -- Vida intelectual -- Siglo XIX. 2. América Latina -- Vida intelectual -- Siglo XX. 3. Identidad. -- América Latina. I. Granados García, Aimer, II. Marichal, Carlos, comp. III. Aillón Soria, Esther.

Primera reimpresión, 2009
Primera edición, 2004

ISBN 968-12-1141-3

Impreso en México

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN

1. LA HISTORIA INTELECTUAL COMO LENTE DE LA METAMORFOSIS DE LAS IDENTIDADES LATINOAMERICANAS

En Latinoamérica, la discusión sobre los problemas de la identidad y la pluralidad de los estados y de las culturas se ha intensificado en los últimos años. En efecto, vivir y pensar en cualquier sociedad latinoamericana contemporánea obliga a una búsqueda reiterada por entender orígenes y destinos inciertos. La complejidad del debate se debe, entre otros aspectos, a la intersección de diversas trayectorias y legados culturales que abarcan las tradiciones indoamericanas y afroamericanas, la fuerza ideológica y política de Estados Unidos y la secular y múltiple herencia cultural europea. Ello refleja lo que Luis Villoro señala como la profunda ambivalencia del concepto mismo de identidad, ya que se construye a partir de un proceso dual e incluso contradictorio: por una parte, reconocer y afirmar lo auténticamente propio, y, por otra, contrastar y singularizarse frente a las demás culturas.[1]

Este conjunto de ejes cruzados —aunado a la afirmación de lo nacional, lo regional y lo local— sugiere la complejidad de la definición de identidades superpuestas.[2] ¿Cuál puede ser el hilo de Ariadna que sirva de guía a través de este laberinto hacia una mejor comprensión de lo que es la identidad o, mejor di-

[1] VILLORO, 1999, pp. 71-78.

[2] En México, el ya trabajo clásico de GONZÁLEZ, 1968, fue pionero en centrar la atención en las identidades locales y regionales. Para el caso de Argentina, véase el estudio de CHIARAMONTE, 1997, uno de cuyos planteamientos centrales es el análisis del problema de las identidades regionales y continentales durante y después de la Independencia de 1810. Destacamos el caso argentino pues es allí, en torno al centralismo porteño, donde quizá las tensiones entre las identidades nacionales, regionales y locales fueron muy notorias. Aunque hay que decir que, más o menos, en el resto de los procesos de construcción estatal-nacional de los países latinoamericanos durante el siglo XIX, estuvo presente el problema de las identidades superpuestas. La discusión sobre la invención de identidades nacionales se encuentra en una literatura conocida, entre otros citamos a GELLNER, 1983, a HOBSBAWM y RANGER, 1983 y, más recientemente, a PÉREZ VEJO, 1999, y PALTI, 2003. También es importante el número monográfico de *Historia Mexicana*, vol. LIII, núm. 2(210), 2003, sobre aproximaciones historiográficas a la construcción de las naciones en el mundo hispánico. Este *dossier* fue coordinado por Tomás Pérez Vejo.

cho, *las identidades latinoamericanas* de nuestra época? Una literatura reciente, antropológica, política, histórica, sociológica y literaria sobre identidades nacionales y supranacionales ofrece numerosas pistas para abordar el análisis de esta problemática.[3] Las múltiples preguntas que plantean dichos trabajos ofrecen un marco de referencia que han incitado a la elaboración del presente volumen.

Debe subrayarse, sin embargo, que estas preocupaciones no son nuevas sino que encuentran profundas raíces en la larga tradición cultural y política de Latinoamérica. Precisamente por ello, la presente colección de ensayos tiene el objetivo específico de destacar la importancia de *recuperar* la riqueza y diversidad de las múltiples contribuciones realizadas en el siglo XIX y principios del siglo XX por destacados intelectuales y políticos en este proceso de búsqueda de *Latinoamérica.* En efecto, a lo largo de casi doscientos años, tanto en foros políticos como en una amplia literatura ensayística en casi todos los países de la región, se ha venido explorando el arco iris de las identidades de las sociedades latinoamericanas. Y es nuestra opinión que bien vale la pena una relectura cuidadosa y crítica de este tapiz multicolor de textos y autores latinoamericanos, muchos de ellos hoy injustamente olvidados. En resumidas cuentas, el objetivo principal de este libro consiste en ofrecer a los lectores una discusión multifacética sobre la "construcción" del concepto siempre cambiante de "América Latina" en distintos periodos de los siglos XIX y XX a partir del enfoque de la *historia intelectual.* Pero debe enfatizarse que en todos los casos se intenta escapar de ciertos enfoques casi doctrinarios que han fomentado una visión esencialista de lo *latinoamericano,* como si no fuera por definición diverso y en proceso de metamorfosis constante.

Nuestro punto de partida se encuentra en la revisión de la forma en que intelectuales y políticos de mediados del siglo XIX concebían la construcción de una América Latina unida, meta loable aun cuando frecuentemente utópica. Este primer apartado es seguido por un conjunto de estudios sobre distintas generaciones de pensadores posteriores que utilizaron el ensayo como vehículo preferente para explorar el siempre complejo dilema de las identidades. Y, sin duda, es nuestra esperanza que ello pueda incitar a la lectura renovada de ensayos y obras frecuentemente dispersas y poco conocidas.

Pero antes de hacer una revisión de los aportes sobresalientes de los distintos trabajos incluidos en este volumen, nos parece imprescindible destacar la particular aportación metodológica de la historia intelectual para los temas aquí analizados ya que consideramos que este enfoque está actualmente en una etapa de consolidación en distintos ámbitos universitarios latinoamericanos.

[3] ANDERSON, 1993; DELANTY, 1995; GELLNER, 1983; HOBSBAWM, 1991, y GARCÍA, 1996.

2. UNA MANERA DE MIRAR LAS COSAS: REFLEXIONES SOBRE LA HISTORIA INTELECTUAL

Entre los especialistas hay consenso en afirmar que la historia de las ideas, o historia intelectual,[4] ganó espacio teórico, metodológico e institucional con la publicación del libro de Arthur Lovejoy, *The great chain of being: A study of the history of an idea* (Harvard University Press, 1933).[5] La aparición de este estudio, así como la creación del *Journal of the History of Ideas*, iniciado por el mismo Lovejoy en 1940, constituyeron momentos clave de impulso a los estudios de historia de las ideas. Desde la publicación de esta obra seminal, la disciplina cobró importancia como un área específica dentro de los estudios de carácter histórico, especialmente en Estados Unidos. No obstante, hacia principios de la década de 1980 Robert Darnton demostró estadísticamente la declinación de los estudios de "historia de las ideas" en ese país. De acuerdo con Darnton, este ocaso se debía al dislocamiento de los marcos conceptuales forjados por Arthur Lovejoy.[6] Sin embargo, por la misma época en la que Darnton hi-

[4] En la actualidad muchos autores utilizan indistintamente la expresión *historia de las ideas* o *historia intelectual* para referirse al mismo campo de estudio. Aun el que dio inicio a esta subdisciplina, el norteameriano Arthur Lovejoy, los usaba indiscriminadamente, MARICHAL, 1978, p. 21. Más adelante se verá cómo en el momento presente hay razones fundamentales de tipo teórico para diferenciar la *historia de las ideas*, de la *historia intelectual* o *nueva historia intelectual*. Congruentes con el subtítulo del libro que el lector tiene en sus manos, pero especialmente con su contenido, en este ensayo introductorio hemos querido diferenciar estas expresiones. Así, se notará muy bien que cuando usamos la expresión *historia de las ideas*, hacemos alusión a la vieja escuela, en tanto que nos reservamos la expresión *historia intelectual* o *nueva historia intelectual*, para referirnos a las nuevas tendencias en esta área de estudios históricos. Autores como PALTI, 1998, n. 11, p. 22, retomando una de las definiciones del término *intellectual history*, según su interpretación más corriente en la tradición anglosajona, entiende esta expresión y su equivalente en español, *historia intelectual*, "refiriendo no al conjunto de la producción relativa a temas de historia de las ideas, sino, más estrictamente, a un segundo nivel de conceptualización concerniente a la reflexión sobre aquellas cuestiones teórico-metodológicas que la subdisciplina plantea". En nuestro medio, algunos investigadores, entre ellos CARVALHO, 1998, ALTAMIRANO, 1999, y DEVÉS VALDÉS, 2000, a partir de este "segundo nivel de conceptualización" han hecho propuestas metodológicas y temáticas para el estudio de la historia intelectual latinoamericana.

[5] De este texto hay una edición en español bajo el título de *La gran cadena del ser: historia de una idea*. Barcelona: Icaria, 1983. Otro trabajo importante de Lovejoy es "Reflexions on the history of ideas", *Journal of the History of Ideas*, I, 1940, pp. 3-23. De este artículo hay traducción en español, "Reflexiones sobre la historia de las ideas", *Prismas. Revista de Historia Intelectual*, 4, 2000, pp. 127-141. Algunas notas sobre los inicios de la historia de las ideas, en PINEDO, 1999, p. 15; PALTI, 1998, p. 25, y MARICHAL, 1978, p. 21.

[6] Los conceptos fundamentales de la historia de las ideas formulados por Lovejoy giran en torno a lo que este historiador enunció como las *ideas núcleo*. Las *ideas núcleo* estarían presentes

zo su aserción, William Bouwsma afirmaba que si bien la subdisciplina había entrado en una cierta desestabilización de sus premisas teóricas y metodológicas, por otro lado, la "historia de las ideas" había expandido sus alcances al entrar en contacto con los problemas planteados por el llamado "giro lingüístico".[7] Aunque Bouwsma asegura que a raíz de este contacto, los contornos y el sentido de la subdisciplina como área de estudios tienden a desdibujarse, justamente por lo ecléctico de su método y teoría.[8]

El debate en torno a la declinación de la historia de las ideas y sus nuevos rumbos destacó en el medio norteamericano. Esto no quiere decir que en Europa no hubiera estado presente. Efectivamente, más o menos una década antes que Darnton y Bouwsma, la llamada "Escuela de Cambridge", en Inglaterra, con Quentin Skinner a la cabeza había reformulado la subdisciplina, y por la misma época en Francia se estaba trabajando en este sentido.[9] A raíz de las críticas formuladas por Darnton y Bouwsma, la historia intelectual a partir de la década de 1980 tomó un segundo aire que, de todas maneras, retomó los debates que desde finales de la década de 1960 habían introducido Skinner y otros. El nuevo rumbo de la historia intelectual estuvo asociado con un fuerte debate teórico que por momentos estuvo acompañado por alguno que otro ensayo con visos programáticos.[10]

---

en sistemas ideológicos muy dispares y remotos, siendo una de sus características principales el hecho de que viajan constantemente entre siglos y sociedades más o menos inalteradas. Para MARICHAL, 1978, p. 22, la historia de las ideas es, en verdad, la historia de las *ideas núcleo* de Lovejoy "cuyo tránsito histórico puede seguirse como una concatenación lógica, como una clara línea, desvenada de la materia histórica de sus creadores o sustentadores humanos", lo que justamente les permitiría trasegar intemporalmente. Una buena síntesis de las críticas que a partir de los años ochenta del siglo pasado se le han hecho a la forma tradicional de hacer historia de las ideas, se encuentra en ROSANVALLON, 2002. Entre otros aspectos, Rosanvallon afirma que la historia de las ideas ha incurrido en lo que él llama "debilidades metodológicas" que enuncia en los siguientes términos: la tentación del diccionario, la historia de las doctrinas, el comparatismo textual, el reconstructivismo y el tipologismo.

[7] Las referencias a Darnton y Bouwsma, en PALTI, 1998, p. 19.

[8] En este tema hay consenso. LACAPRA, 1998, p. 239, afirma que la historia intelectual, en algunos de sus aspectos centrales, es transdisciplinaria. En este texto LaCapra exhorta a sus cultores a ponerse al tanto de la manera como otras disciplinas, particularmente la crítica literaria y la filosofía, abordan y elaboran los problemas de la interpretación del pensamiento. Por su parte, en el medio latinoamericano, ALTAMIRANO, 1999, p. 203, dice que en la actualidad no puede ignorarse la "pluralidad de enfoques teóricos, recortes temáticos y estrategias de investigación que animan hoy la vida de las disciplinas relativas al mundo histórico y social, entre ellas la historia intelectual".

[9] Un análisis del desarrollo de la historia intelectual en el medio francés de 1950 a la actualidad, en DOSSE, 2002. El caso inglés lo reseñamos más adelante.

[10] Es el caso del artículo de LACAPRA, 1998, "Repensar la historia intelectual y leer textos"

Puesta en la perspectiva de los problemas inherentes al "giro lingüístico", la historia intelectual, según José Elías Palti, trajo nuevos problemas para su conceptualización y delimitación, tanto en el espacio como en el tiempo. Según Palti, el ámbito más específico de la nueva historia intelectual "se va a recluir en un segundo nivel de conceptualización, y, a la vez, va a escapar al control de los historiadores". De allí que la historia intelectual se constituyera como "un espacio débilmente articulado, abierto a las intervenciones de los registros más diversos, y vagamente delimitado a partir de ciertas coordenadas exteriores al mismo". Éstas serían la crítica literaria, la filosofía y la antropología cultural.[11]

Ahora bien, se puede establecer que en medio de la contaminación y escasa delimitación de la historia intelectual, Quentin Skinner y J.G.A. Pocock[12] son autores que constituyen un importante punto de inflexión en esta subdisciplina. De acuerdo con Palti, los trabajos de estos investigadores señalan el momento en el cual la escuela de pensamiento creada por Lovejoy, en torno a la historia de las ideas, empezó a desplomarse, produciéndose un desplazamiento hacia lo que, desde entonces, se conoce como la nueva historia intelectual.

Skinner hace una crítica al *contexto* y al *texto*, metodologías éstas que han sido utilizadas para alcanzar la comprensión de una obra de pensamiento. No obstante, Skinner reconoce que estas formas de análisis de una obra de pensa-

que fue publicado inicialmente en *History and Theory*, 19, 1980. En él su autor afirma que es en gran medida un ensayo programático, p. 287. Al parecer, en la tradición francesa fue Martial Guéroult quien en los inicios de la década de 1950 reformuló los estudios en historia de las ideas para dar paso a la historia intelectual. Un análisis del programa propuesto por Guéroult, en DOSSE, 2002. En nuestro medio, hasta donde sabemos, si bien es cierto que no ha habido un texto similar, en cambio sí tenemos propuestas que intentan abrirle camino a la nueva historia intelectual local. Es el caso de CARVALHO, 1998; ALTAMIRANO, 1999, y PALTI, 1999, entre otros.

[11] PALTI, 1998, pp. 26-27. En este trabajo, Palti traza un panorama de cómo la historia intelectual tiene posibilidades en términos de los problemas centrales planteados desde estos ámbitos del conocimiento.

[12] SKINNER, "Meaning and Understanding in the History of Ideas", *History and Theory*, 8, 1969, pp. 489-509. De este texto hay una versión en español: "Significado y comprensión en la historia de las ideas", *Prismas. Revista de Historia Intelectual*, 4, 2000, pp. 149-191. Para entender la propuesta metodológica de Skinner, véase su libro *Los fundamentos del pensamiento político moderno* (2 vols.). México: Fondo de Cultura Económica, 1993. En la introducción, Skinner afirma que uno de sus propósitos es "ejemplificar una manera particular de enfocar el estudio y la interpretación de los textos históricos", p. 8. El otro autor importante es POCOCK, "The state of the art", capítulo introductorio a J.G.A. POCOCK, *Virtue, Commerce, and History. Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*. Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1985, pp. 1-34. Hay traducción al español: "Historia intelectual: un estado del arte", *Prismas. Revista de Historia Intelectual*, 5, 2001, pp. 145-173.

miento produjeron resultados notables. Sin embargo advierte que "estudiar sólo lo que cada autor clásico *dice* significa correr inevitablemente y de diversas maneras el riesgo constante de caer en varios tipos de absurdo histórico".[13] Después de señalar algunas ventajas que la ortodoxia del *contexto* tiene sobre la del *texto*, Skinner concluye que aun la primera de estas metodologías presenta problemas: "Pese a la posibilidad, por lo tanto, de que un estudio del contexto social pueda *contribuir* a la comprensión de un texto, [...] es errado y, en consecuencia, no sirve como guía para la comprensión, sino como fuente de más confusiones con mucha preponderancia en la historia de las ideas".[14] Frente al *texto* y al *contextualismo* como metodologías que han servido de guía para la comprensión de textos de pensamiento, Skinner plantea su propuesta en los siguientes términos: la comprensión de textos "presupone la aprehensión de lo que pretendían significar y cómo se pretendía que se tomara ese significado". Para este autor entonces, interpretar un texto "debe ser entender tanto la intención de ser entendido como la de que esta intención se entienda, que el texto mismo como acto deliberado de comunicación debe al menos encarnar". Por otra parte, para Skinner, "la metodología apropiada para la historia de las ideas debe consagrarse, ante todo, a bosquejar toda la gama de comunicaciones que podrían haberse efectuado convencionalmente en la oportunidad en cuestión a través de la enunciación del enunciado dado y, luego, a describir las relaciones entre éste y ese contexto *lingüístico* más amplio como un medio de decodificar la verdadera intención del autor".[15]

[13] SKINNER, 2000, p. 152. Cursivas en el original. De acuerdo con este autor, los animadores de la metodología del *texto* "insisten en la autonomía del texto mismo como la única clave necesaria de su comprensión" y, por lo tanto desecha cualquier intento de reconstruir el "contexto total". Es decir, y aquí está presente una crítica a Lovejoy, "todo el sentido de estudiar obras filosóficas (o literarias) pasadas debe radicar en que contienen (es una de las expresiones predilectas) 'elementos intemporales' en la forma de 'ideas universales', e incluso una 'sabiduría sin tiempo' con 'aplicación universal'", SKINNER, 2000, p. 150.

[14] SKINNER, 2000, pp. 182-183. Cursivas en el original. En relación con el *contexto* hay que señalar que si bien Skinner lo critica, no lo descarta, sino que lo considera "como un marco último que colabora en la tarea de decidir qué significados convencionalmente reconocibles, en principio, podría haber sido posible que alguien pretendiera comunicar en una sociedad de *tal* tipo", p. 188 (cursivas en el original). Una crítica, a la vez que un análisis de las posibilidades del contexto en la historia intelectual, en LACAPRA, 1998, p. 241 y ss. También en este autor y estudio, p. 251 y ss., se puede encontrar una crítica al *textualismo*.

[15] SKINNER, 2000, pp. 187-188. Cursivas en el original. Aunque Skinner anota que su propuesta no es en sí misma novedosa, también aclara que sus conclusiones en relación con la historia intelectual no se deben tomar como una "preferencia estética" o una muestra de "imperialismo académico" sino como una "cuestión de propiedad conceptual".

3. HACIA UNA HISTORIA INTELECTUAL LATINOAMERICANA: HISTORIA, METODOLOGÍA Y TEMAS

En el medio latinoamericano el debate sobre los nuevos rumbos de la historia de las ideas *hacia* la historia intelectual es reciente. Entre otros ha sido introducido por el grupo de trabajo de historia intelectual de la Universidad Nacional de Quilmes, Argentina, que se ha dado a la tarea de traducir y publicar en español los textos del debate, pero también de producir y discutir los problemas planteados por la nueva historia intelectual. Ejemplo de ello es la organización del primer encuentro de centros de historia intelectual llevado a cabo en octubre de 1997 y en particular la publicación *Prismas. Revista de Historia Intelectual* que cuenta con el apoyo fundamental de Carlos Altamirano y Óscar Terán, además de los profesores de Quilmes. Un testimonio de los avances logrados en el plano metodológico por este grupo de trabajo es el libro de Palti, *Giro lingüístico e historia intelectual* (1998). En este estudio, que incorpora textos de reconocidos investigadores, Palti hace una extensa introducción en la que, entre otros aspectos, pone en perspectiva la nueva historia intelectual con textos que, provenientes de la antropología (P. Rabinow), la literatura (S. Fish), la filosofía (R. Rorty) y la misma historia intelectual (D. LaCapra) han sido centrales en el debate sobre el llamado "giro lingüístico". Desde otro ángulo, ya en el terreno de los temas de historia intelectual argentina, es importante mencionar el libro de Óscar Terán que analiza las dificultades por las que tuvo que atravesar la entronización de una "cultura científica" en la Argentina del cambio del siglo XIX al XX. Otro destacado grupo de trabajo que desde 1997, en el marco del 49° Congreso de Americanistas celebrado en Quito, ha venido trabajando en repensar y rediscutir la historia de las ideas y de los intelectuales en el continente, es el dirigido por Hugo Cancino (Universidad de Aarhus, Dinamarca), Susanne Klengel (Universidad Martin-Luther, Halle-Wittenberg) y Nanci Leonzo (Universidad de São Paulo). Producto de sus trabajos, estos investigadores, junto con otros latinoamericanistas, han publicado un importante tomo bajo el título *Nuevas perspectivas teóricas y metodológicas de la historia intelectual de América Latina* (1999).

En Brasil es amplia la preocupación por la problemática y las nuevas corrientes teóricas como lo demuestran los trabajos del grupo de estudios e investigaciones sobre republicanismo que funciona desde el año 1998. Uno de sus miembros más destacados es José Murillo de Carvalho, quien ha señalado que en años recientes, especialmente en tesis universitarias, algunas de ellas sin publicar, se nota la incorporación de los nuevos enfoques de la historia intelectual.[16] En Chile, la labor intensa de Eduardo Devés Valdés ha permitido

[16] Al respecto, véase CARVALHO, 1998, p. 151. Un *dossier* con la participación de in-

avanzar en la publicación de textos importantes como es el caso de su mas reciente obra, *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Entre la modernización y la identidad. Del* Ariel *de Rodó a la CEPAL, 1900-1950* (2000). Como ya lo advierte su título, en este estudio Devés Valdés parte de la hipótesis según la cual modernización e identidad "son los dos grandes conceptos o problemas que marcan (enmarcan, estructuran, ordenan) el pensamiento latinoamericano del siglo XX, así como una gran parte del XIX. Lo identitario y lo modernizador pueden decirse de muchas maneras, pueden articularse también de maneras diversas: en la oposición o en la conciliación".[17]

En El Colegio de México, desde hace relativamente poco, está activo un seminario de historia intelectual impulsado por los profesores Guillermo Palacios, Horacio Crespo y Carlos Marichal, y coordinado por la doctoranda Alexandra Pita. Por otra parte, dentro del programa de doctorado del Centro de Estudios Históricos, Marichal ha venido impartiendo un curso-seminario sobre historia intelectual en América Latina desde mediados de la década de 1990. Producto de este seminario es la presente obra colectiva.[18] Otros investigadores del Centro de Estudios Históricos de El Colegio de México también vienen trabajando en temas de historia intelectual. Es el caso de Guillermo Palacios, Guillermo Zermeño Padilla y Javier Garciadiego.[19]

---

vestigadores brasileños se incluye en *Prismas. Revista de Historia Intelectual*, 7, 2003, pp. 183-322.

[17] DEVÉS VALDÉS, 2000, p. 13. Otro importante libro de DEVÉS VALDÉS en el área de historia intelectual es la compilación que conjuntamente hace con PINEDO y SAGREDO, 1999.

[18] Además, el curso-seminario de Marichal ha inspirado dos tesis doctorales en historia intelectual. Una es de Luis Arturo Torres Rojo relativa a los procesos conceptuales de las ciencias históricas dentro de las tradiciones mexicana y alemana. La segunda es de Alexandra Pita, titulada, "Integración e identidad regional. La unión latinoamericana y *El Boletín Renovación*, 1922-1930".

[19] PALACIOS, 1999, estudia la representación social del campesino (y del indígena en el contexto agrario) elaborada por uno de los grupos de intelectuales más involucrado con los procesos culturales de la Revolución mexicana como lo fueron los maestros rurales y los intelectuales pedagogos. En el decir del autor, estos actores sociales constituyeron los dirigentes del proyecto cultural-educativo orientado hacia las comunidades campesinas y sus principales operadores. ZERMEÑO, 2002, en la segunda parte de su investigación, analiza el proceso de formación del discurso histórico moderno mexicano, con el fin de sustentar la tesis de la presencia, "huellas" las llama el autor, del modelo rankeano en la historiografía mexicana antes de su profesionalización. Uno de los aspectos más interesantes en este estudio es que demuestra que antes de la institucionalización y profesionalización de la historia en México, en todo caso no antes de 1940, ya existía un terreno abonado en este sentido que, como lo subraya el autor, había avanzado en la "fabricación de un nuevo lenguaje sobre el pasado", que incidía directamente en la edificación de una identidad nacional mexicana. Aunque GARCIADIEGO, 1996, afirma que su investigación no es estrictamente historia intelectual, sino más bien una obra de historia política que incluye elementos de historia de la educación y de las ideas, así como algo de historia de las institucio-

Otros ejemplos de trabajos importantes en México, en el ámbito general o próximos a la historia intelectual, incluyen los realizados por profesores de historia de las ideas como Horacio Cerutti Guldberg, del Centro Coordinador de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional Autónoma de México, y el proyecto editorial titulado Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, que promueven el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México, el Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas de España y el Centro de Investigaciones Filosóficas de Buenos Aires.[20] En España, algunos miembros del Instituto de Historia, particularmente del Departamento de Historia de América, se han preocupado por los problemas de la historia intelectual en ambas orillas del Atlántico. Producto de este interés es la publicación que han editado Mariano Plotkin y Ricardo González Leandri.[21] Una línea de investigación diferente son los trabajos recientes dedicados a recuperar algunos de los principales pensadores del socialismo y del marxismo en México y América Latina, entre los cuales llamamos la atención sobre los estudios de Horacio Crespo y Carlos Illades.[22]

No dudamos que en el resto de países del área se hayan constituido otros grupos de trabajo o que existan empeños de carácter individual. Lo que sí es cierto es que, unos y otros, en grados diferentes, han adelantado el debate sobre la historia intelectual local en términos del nivel de conceptualización del que habla Palti, de la crítica a la tradicional historia de las ideas que se hace localmente y de las posibilidades temáticas y metodológicas de la nueva historia intelectual latinoamericana. No obstante, a pesar del esfuerzo realizado por estos grupos todavía falta mucho trabajo.[23]

nes, lo ubicamos en el área de estudios de historia intelectual, pues analiza algunos aspectos del pensamiento educativo y universitario de importantes intelectuales del México porfiriano y de la Revolución, como Justo Sierra, Ezequiel Chávez, Luis Cabrera, Antonio Caso, Pedro Henríquez Ureña, Alfonso Reyes y José Vasconcelos, entre otros.

[20] Como una muestra de estos esfuerzos veánse los trabajos de CERUTTI GULDBERG, 1986, y ROIG, 2000.

[21] PLOTKIN y GONZÁLEZ LEANDRI, 2000.

[22] ILLADES, 2002, y CRESPO, 1999.

[23] Aun en el contexto de la vieja historia de las ideas la producción historiográfica no ha sido mucha. En este sentido, HALE, 1991, p. 229 y ss., al hacer un balance bibliográfico de las ideas políticas y sociales en América Latina, 1870-1930, hace notar tres problemas para el estudio de este campo en nuestro medio. Primero, la escasez de trabajos generales y comparativos "que sobrepasen las fronteras nacionales o que se ocupen de los años 1870-1930 en conjunto". Segundo, la falta de estudios bibliográficos. Tercero, que "el análisis de las ideas políticas no está incluido en ninguna categoría concreta de la erudición". Por el contrario, de acuerdo con Hale, el estudioso de las ideas políticas debe recurrir tanto al estudio del ensayo literario y filosófico de los humanistas como al de las élites políticas, los movimientos sociales y las ideologías efectuado por historiadores orientados

En América Latina, particularmente en México en la década de 1940, comenzó a cobrar fuerza el estudio de la historia de las ideas,[24] merced a la labor fructífera de numerosos intelectuales españoles republicanos, entre los que destacaba José Gaos. Aunque también es obligatorio hacer mención de las contribuciones de profesores tan inquietos y sugerentes como lo fue Edmundo O'Gorman. Por otra parte, es necesario tener en cuenta la labor desempeñada desde fines de la década de 1940 por Leopoldo Zea en la promoción de la historia de las ideas en nuestro medio, no solamente investigando sino también organizando reuniones, congresos e impulsando revistas. En esta labor, Arturo A. Roig (Argentina), Ricaurte Soler (Panamá) y Arturo Ardao (Uruguay), entre otros, han sido también figuras importantes en los inicios y desarrollo de la historia de las ideas en otros países de Latinoamérica.[25] Al hacer la historia de la historia de las ideas en nuestro medio, Ardao señala los años de 1940 a 1950 como la "década fundadora". En los inicios de esta área de estudios Ardao destaca tres momentos: primero, la fundación simultánea en México y Buenos Aires, en 1940, de dos ámbitos académicos relacionados con el pensamiento latinoamericano. En Buenos Aires la cátedra Alejandro Korn, en el Colegio Libre de Estudios Superiores, con Francisco Romero como cabeza visible. Por su parte, en México, José Gaos conjuntó los esfuerzos de El Colegio de México y la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México para fundar el Seminario de Tesis. En segundo término, Ardao subraya la creación en México, en 1948, del Comité de Historia de las Ideas en América. Tercero, Ardao menciona la realización en México, en 1950, del Tercer Congreso Interamericano de Filosofía en el que se plantearon las relaciones entre la filosofía y la historia de las ideas.[26]

---

a las ciencias sociales. Aunque Hale se refiere a una temática y temporalidad específica de la historia de las ideas latinoamericanas, nos parece que estas observaciones pueden hacerse más o menos extensivas a otros periodos y temas de la subdisciplina. Vale la pena resaltar que el balance bibliográfico que presenta Hale es un punto de partida para cualquier estudio general de historia de las ideas en el continente durante la etapa por él estudiada. Este ensayo bibliográfico se puede complementar con el estudio de DAVIS, 1979, mucho más general en cuanto a la temática y al periodo.

[24] SOLER, 1976, afirma que los inicios de la historia de las ideas en el continente al comenzar la década de 1940, enfrentó tres dificultades básicas: la ausencia de tradición y precedentes en esta área de estudios. Segundo, la discusión, en la filosofía y en el medio universitario y académico. en torno a la reacción antipositivista. Tercero, la inexistencia de historias económicas y sociales en el ámbito latinoamericano que sirviera de base para una interpretación de las ideas.

[25] Un resumen de las aportaciones de estos investigadores, en CERUTTI GULDBERG, 1986, p. 80 y ss.

[26] Para una más amplia contextualización de estos y otros acontecimientos en los inicios de la historia de las ideas en Latinoamérica, véase PINEDO, 1999, p. 15 y ss. Para el caso mexicano, véase VILLEGAS, 2003.

En la labor académica de Zea, Roig, Soler y Ardao hay que señalar que, cada uno a su manera, rompen con una generación, la de José Gaos, que si bien trabajaba en historia de las ideas, lo hacía más dentro del contexto de la filosofía, como historia del pensamiento. También es importante resaltar que en estos cuatro investigadores el estudio de la historia de las ideas se convierte en un instrumento de reafirmación de la identidad latinoamericana.[27] Ya en otro plano, Arturo Roig, de acuerdo con Javier Pinedo, "se preocupó de la relación entre historia de las ideas, teoría del texto y discurso, con la incorporación de una serie de conceptos ('sujetos del discurso', la relación 'texto-contexto', 'universo discursivo', la 'teoría del texto') que lo acercaron a los estructuralistas, a la semiótica y a Saussure'".[28]

La historia de las ideas en América Latina se montó especialmente sobre dos pilares. El enfoque genealógico, por medio del cual se ha analizado la historia del pensamiento local, teniendo como referencia categorías desprendidas de la evolución de las ideas en Europa, esto es, ilustración, romanticismo, liberalismo, socialismo, positivismo, etc. Segundo, el pensamiento local no habría realizado un aporte al pensamiento universal a la manera de las "ideas núcleo" de Lovejoy, lo cual no quiere decir que no exista una historia de las ideas en el continente.[29]

En relación con este último punto Juan Marichal, retomando una expresión de Miguel de Unamuno, habla de "países de opinantes" y "países de opiniones", con el fin de establecer que, en cuanto al pensamiento universal, hay zonas centrales de "formulación ideológica" y zonas más o menos alejadas de "matización ideológica". Marichal destaca el papel de estas zonas "periféricas" del pensamiento universal. De hecho, en el estudio que de él citamos se refiere especialmente al pensamiento latinoamericano como una vertiente de pensamiento de "opinantes".[30] Sobre este aspecto de la historia de las ideas en

[27] Esta tesis está más o menos generalizada entre los investigadores que en nuestro medio han estudiado la evolución y transformación de los estudios en historia de las ideas. Por vía de ejemplo véase PINEDO, 1999.

[28] PINEDO, 1999, pp. 21-23.

[29] Estudios ya clásicos en historia de las ideas que, en parte, retoman estos presupuestos son los de ZEA, 1943 y 1965, y, JARAMILLO URIBE, 1956. Algunas notas sobre la discusión en torno a la readecuación de la "literatura de ideas" en América Latina, en CERUTTI GULDBERG, 1986, p. 149 y ss. En este mismo autor y texto se puede encontrar una preocupación por establecer problemas metodológicos en relación con la historia de las ideas en el continente. Al respecto, véase especialmente p. 113 y ss.

[30] MARICHAL, 1978, p. 22 y ss. HALE, 1991a, p. 1, dice, en complemento, que si bien es cierto que el pensamiento latinoamericano deriva de Occidente, no por ello las ideologías, los programas políticos y las teorías sociales de la historia del siglo XIX del continente, "dejaban de ser distintiva y auténticamente 'latinoamericanos'".

Latinoamérica, José Murillo de Carvalho hace notar que lo que Marichal identifica como "zonas de matización ideológica", vuelve más compleja la tarea de interpretar las ideas en estos países, sobre todo por su historia de dominación colonial de larga duración.[31] Por otra parte, como ya lo afirmamos, Palti hace notar que en América Latina se ha privilegiado el estudio de las ideas desde el tradicional enfoque genealógico. Palti dice que en éste han habido dos tendencias. La "culturalista", que insistirá en las características propias del pensamiento latinoamericano. Y, la segunda, citando a Thimothy Anna, es la de la "teoría del empate" que estudia "cómo las ideas europeas una vez trasladadas a un medio supuestamente extraño a las mismas, se contorsionaron de modo que se desviaban de sus modelos originales". Más específicamente la "teoría del empate" hace alusión a que el liberalismo y el federalismo se imbricaron en América Latina con la tradición conservadora y centralista heredadas de la dominación española. El resultado de esta superposición de tendencias es lo que José Luis Romero llamó "liberalismo conservador".[32] El problema que Palti ve en esta perspectiva de análisis, es que en la "teoría del empate", "las ideas de cada autor determinado podrían definirse perfectamente con sólo indicar el punto de equilibrio que le corresponde a cada uno dentro del campo cartesiano definido por las coordenadas Modernidad-Tradición (o algunas de sus equivalentes)". La curva resultante de dicho equilibrio, puntualiza Palti, "describiría la trayectoria completa de la historia intelectual local". Palti concluye que "el punto crítico aquí radica en el hecho de que difícilmente podamos encontrar en este esquema nada específicamente 'latinoamericano'".[33]

Para el caso de la historia de las ideas en Brasil, José Murillo de Carvalho identifica dos tendencias en la forma como hasta hace muy poco se trabajaba esta área de estudios históricos en su país, que tal vez pudieran hacerse extensivas a la mayoría de los países latinoamericanos. La primera la llama "una historia centrada en el autor" mediante la cual el investigador enfocaba su estudio en un determinado pensador, en la idea de que podía interpretar sus ideas con exactitud; es lo que anteriormente identificamos como *textualismo*. Complementario a ello se trataba de situar al pensador en su contexto social. Otros investigadores, de acuerdo con Carvalho, agrupaban a varios pensadores en una determinada corriente de pensamiento, liberalismo, positivismo, socialismo, fascismo; es éste el tradicional método genealógico. La segunda línea de investigación interpreta "las ideas como ideologías vinculadas con los intere-

[31] CARVALHO, 1998, pp. 151-152.

[32] PALTI, 1999, p. 226.

[33] PALTI, 1999, pp. 226-227.

ses de grupos sociales o incluso del Estado".[34] Por su parte, Carlos Altamirano señala que, en nuestro medio, los que se han dedicado a la historia de las ideas, tradicionalmente se acostumbraron a rotular la "literatura de ideas" bajo el término "pensamiento", lo cual, según Altamirano, no está mal. Sin embargo, cuando se define la literatura de ideas latinoamericana como "pensamiento", "lo regular es que se [la] aborde pasando por sobre su forma (su retórica, sus metáforas, sus ficciones), es decir, por sobre todo aquello que ofrece resistencia a las operaciones clásicas de la exégesis y el comentario".[35]

Complementario a la crítica que la historia de las ideas desarrollada en América Latina ha recibido por parte de aquellos que se han interesado por introducir en nuestro medio el debate en torno a la nueva historia intelectual, podemos señalar algunos temas que esta corriente empieza a trabajar, sin duda alguna, influidos por el marco transdisciplinario de la filosofía, la crítica literaria, la antropología y la historia.

Carlos Altamirano ha perfilado un grupo de problemas y temas dirigido a "esbozar un programa posible de trabajo que comunique la historia política, la historia de las élites culturales y el análisis histórico de la 'literatura de ideas'". Altamirano retoma algunos aspectos del debate en torno a la nueva historia intelectual, esto es, pluralidad de enfoques, giro lingüístico, crítica literaria, contexto y campo semántico, entre otros. Para Altamirano, quizás aquí se encuentre el centro de su propuesta, cualquier texto de la "literatura de ideas" latinoamericana del siglo XIX se debe poner "en conexión con su exterior, con sus condiciones pragmáticas", lo cual, "contribuye, sin duda, a su comprensión, pero no ahorra el trabajo de la lectura interna y de la interpretación correspondiente, aun cuando únicamente se los tome como documentos de la historia política o social".[36]

Otra propuesta de trabajo la ha realizado José Murillo de Carvalho alrededor de la retórica. Dado que en América Latina la retórica tiene larga tradición desde los tiempos de la colonia, Carvalho propone el uso de conceptos y prácticas relacionados con ella como una forma de análisis de la historia intelectual de Brasil, que, nuevamente, bien pudiera extenderse al resto del continente. Carvalho, a partir del estudio de algunos casos de la historia del pensamiento del siglo XIX en su país, muestra cómo la retórica es, sin duda alguna, un fenómeno vinculado con los estilos de pensamiento y de discurso y, ade-

[34] CARVALHO, 1998, pp. 149-150.

[35] ALTAMIRANO, 1999, p. 205.

[36] ALTAMIRANO, 1999, p. 207. En este artículo su autor realiza un breve análisis del conocido texto de Esteban Echeverría, *El Matadero*, en el cual introduce algunos elementos en relación con las "condiciones pragmáticas" de un texto y su "lectura interna" y de interpretación. Al respecto, véanse las pp. 205-206.

más, un instrumento utilizado por la élite política para criticar, convencer, persuadir, mover la voluntad. Lo que en muchos estudiosos brasileños, entre otros, Oliveira Viana, un influyente sociólogo de la primera mitad del siglo pasado, aparece como una crítica a lo que él llama la "política silogística", esto es, al "palabrerío" y la "verborragia" presentes en la clase político-intelectual, es para Carvalho un interesante campo de estudio de la historia intelectual. En relación con la "política silogística", Carvalho destaca la importancia "en la cultura nacional, de la palabra sonora, de la frase bien hecha, de la retórica en definitiva".[37] Pero además, en la propuesta teórico-metodológica de Carvalho, al análisis interno de la retórica, de la "política silogística", se suma el análisis del autor y de su lector u oyente. Muy cercano a los análisis propios del giro lingüístico, el cual Carvalho acepta aunque se cuida de tomar posiciones radicales que "nos aprisiona[n] dentro del lenguaje" (Gadamer) o, que "nos aprisiona[n] dentro del texto escrito" (Derrida), Carvalho extiende las posibilidades de análisis de la retórica hacia "la estética de la recepción", los conceptos del lenguaje político y las prácticas y protocolos de lectura. La propuesta metodológica de Carvalho se sirve de algunas de las características de la retórica: la relación estrecha entre los argumentos y la persona del orador; el campo de la argumentación; la importancia del auditorio, y el compromiso y la modificación parcial de la posición de los opositores para llegar a un punto de acuerdo.[38]

No podríamos afirmar que la presente obra colectiva se inscribe directamente en los debates que en torno a la nueva historia intelectual hemos reseñado con anterioridad.[39] Sin embargo, en los nuevos rumbos de la historia inte-

[37] CARVALHO, 1998, pp. 152-154.

[38] CARVALHO, 1998, pp. 159-160. En páginas subsiguientes Carvalho, por medio de acontecimientos de la historia brasileña del siglo XIX, asociados con el debate político presente en la prensa, ejemplifica algunas de estas características de la retórica.

[39] Ejemplo de desarrollo de temas y aplicación de teorías y metodología en la nueva historia intelectual en nuestro medio son los siguientes autores y trabajos. En la compilación de ROIG, 2000, véase especialmente los textos de Arturo A. Roig, Alejandro Serrano Caldera, Miguel Rojas Mix, Liliana Giorgis y Adriana Arpini, Hugo E. Biagini y Yamandú Acosta. También, determinados trabajos incluidos en la ya citada compilación de CANCINO *et al.*, 1999. Desde la historia política, pero también intelectual, un interesante análisis de la política del disenso en torno al monarquismo, pero igualmente en relación con las aporías y grietas del liberalismo mexicano a mediados del siglo XIX, véase el ensayo introductorio de PALTI, 1998a. Desde la crítica literaria son importantes varios de los textos reunidos por SCHMIDT WELLE, 2002. Un trabajo pionero en la nueva historia intelectual latinoamericana, que pone a prueba algunos elementos de la propuesta metodológica de Skinner, es el de COLMENARES, 1989. Colmenares hace una interesante revisión y crítica a los más importantes representantes de la historiografía hispanoamericana del siglo XIX y su producción intelectual.

lectual, y en relación con la forma tradicional como se ha trabajado la historia de las ideas en nuestro medio, podemos destacar dos aspectos que bien justifican el subtítulo de este libro. En los trabajos que lo conforman está presente la preocupación por rastrear en la "literatura de ideas" de diferentes intelectuales latinoamericanos, la evolución que conceptualmente tuvo el continente a lo largo de un siglo. Dicha conceptualización comenzó con la generación precursora de la Independencia como *América*, luego, al mediar la centuria, más o menos hubo una superposición de nombres: *Hispanoamérica*, *América Latina*, para, entrado el siglo XX, consolidarse como *América Latina*. Se focaliza entonces la producción de textos de una serie de intelectuales latinoamericanos que, desde las dos orillas del Atlántico, se preocuparon por buscar la identidad de un continente, debatiendo la manera como el mismo debía denominarse. No es lo que Reinhart Koselleck ha denominado "historia conceptual" pero sí es historia de los conceptos. Lo otro que es de resaltar en estos trabajos es que al hacer historia de los conceptos en torno a la idea de un continente, también nos hemos planteado la manera como sus intelectuales buscaron la identidad y consolidación de una idea continental.

4. UN MOSAICO ENTRELAZADO: LOS ENSAYOS DEL PRESENTE VOLUMEN

Evidentemente, los trabajos que hemos reunido en este libro no aspiran a resolver los múltiples retos que implica la enorme y diversa labor en ciernes de reconstrucción de la historia intelectual latinoamericana. A esa tarea están abocados numerosos colegas de diversos países, que ya hemos mencionado. Aquí se trata de aportaciones más modestas para la recuperación de ciertos debates colectivos así como de ciertas figuras del mundo intelectual latinoamericano del siglo XIX y primera mitad del siglo XX que merecen la pena considerarse más a fondo y de manera crítica. Pues, en efecto, es nuestra opinión que por muchas generalidades que se hayan escrito sobre las identidades latinoamericanas, la única forma finalmente satisfactoria de abordar la exploración de este magno tema es a partir de una multiplicidad de estudios históricos de parcelas de un vasto mosaico político, social, cultural e intelectual que está, por otra parte, en constante cambio.

El primer ensayo de este volumen, redactado por Aimer Granados García, se titula "Congresos e intelectuales en los inicios de un proyecto y de una conciencia continental latinoamericana, 1826-1860". En él se analizan cuáles fueron los elementos que coadyuvaron a la conformación de una identidad y un ideal de integración continental latinoamericana, una vez lograda la Independencia de España. Centrar la atención en los esfuerzos por lograr un pri-

mer acercamiento entre los novísimos países hispanoamericanos, requiere el análisis de los mecanismos utilizados por intelectuales y dirigentes políticos del área, con el fin de avanzar hacia un proyecto de unión americana. El primer mecanismo en el logro de estos objetivos fue la celebración de una serie de asambleas americanas: el Congreso de Panamá, 1826; las reuniones de Lima, 1848 y 1865, y el encuentro de Santiago de Chile celebrado en 1856. Un segundo instrumento de apoyo a los proyectos de unión fue una serie de textos producidos por la intelectualidad hispanoamericana de la época, cuya relectura y análisis tienen un notable interés hoy día para entender los orígenes lejanos de las ideas sobre la integración política, económica y militar de Latinoamérica. Aquí destacan los nombres de diversos escritores y diplomáticos, el mexicano Juan Nepomuceno Pereda, Juan Manuel Carrasco, el argentino Juan Bautista Alberdi, el chileno Francisco Bilbao y el colombiano José María Torres Caicedo, entre otros.

Los elementos que se identifican como esenciales en la progresiva adopción de una identidad latinoamericana durante el siglo XIX, por consiguiente, están asociados con coyunturas específicas de la vida política, social, intelectual y de las relaciones internacionales del siglo XIX latinoamericano. Asimismo, desde la Independencia, sobresale como un aspecto identitario de la conciencia americana un deseo por diferenciarse del "otro" europeo, visto además como un enemigo. En este sentido, un elemento que influyó en una conciencia continental fue la necesidad de unirse para defenderse de los ataques y las intentonas monarquistas en América auspiciadas desde Europa. Con el transcurrir del siglo XIX, Estados Unidos fue visto como "otro" enemigo, lo que también coadyuvó a la formulación de proyectos (en general, utópicos) de unidad e identidad continental.

Desde la perspectiva de los intelectuales ya mencionados, el autor de este primer ensayo destaca otro tipo de elementos que contribuyeron a consolidar una conciencia latinoamericana durante la primera mitad del siglo XIX. Estos aspectos estuvieron asociados con el progreso; la defensa de la "raza latina" frente a la "raza sajona"; la exaltación de los principios democráticos y republicanos frente a los de la monarquía, y, como en los congresos, no faltó quien viera la necesidad de unificarse mediante acuerdos en pro de la defensa de la integridad territorial del continente.

En el siguiente trabajo titulado "La política cultural de Francia en la génesis y difusión del concepto *l'Amérique latine*, 1860-1930", su autora, Esther Aillón, expone y analiza dos cuestiones fundamentales que han sido en parte soslayadas en la historiografía latinoamericana: la difusión del nombre de América Latina y, en particular, los orígenes y la larga trayectoria de la política cultural francesa respecto a esta parte del mundo. En relación con el primero de estos

temas, la autora logra establecer que en el París de mediados del siglo XIX, tanto el gobierno francés como los intelectuales latinoamericanos que allí residían, trabajaban en pro de la idea *América Latina.* Por separado, gobierno francés e intelectuales vieron la necesidad de difundir este nombre, de acuerdo con sus intereses, que generalmente no fueron coincidentes. En el caso de los intelectuales latinoamericanos su objetivo estaba muy cercano a una preocupación de índole continental identitario, procurando bautizar a una extensa región que había logrado relativa independencia en el contexto mundial. En el caso del gobierno francés su objetivo estuvo dirigido a un interés neocolonial, para lo cual era preciso diseñar una política cultural que se desprendiera del concepto de la Europa Latina, impulsada por el régimen de Napoleón III.

El segundo tema, la política cultural francesa hacia América Latina, constituye en realidad el corazón de este ensayo. En un principio, el gobierno francés se había esforzado por diseñar una estrategia de carácter político, siendo la invasión a México la expresión más acabada de dicho proyecto, pero el fracaso de la aventura imperial definitivamente acabó con las aspiraciones, llamémoslas territoriales, del gobierno francés en América. Por ello, a partir de ese momento los intereses de Francia en América Latina cambiaron de rumbo y se centraron, naturalmente, en las relaciones económicas, pero también y con gran fuerza en lo cultural. La autora nos habla de un proyecto cultural panlatinista en el que Francia aparecía como cabeza visible. Así las cosas, el gobierno francés impulsó una política cultural para América Latina en la que sobresalieron los estudios *americanistas* y la creación de institutos de investigación social y científica. La autora muestra cómo, de acuerdo con ciertas coyunturas, por ejemplo, la experiencia imperial francesa en México y la percepción de las relaciones franco-latinoamericanas durante la Gran Guerra,* la política cultural de Francia en América Latina se fue consolidando para llegar a un punto máximo en la década de 1920 a 1930. Comprender la política de Francia hacia Latinoamérica "como la manifestación de una voluntad política oficial en el área de la cultura que se plasmó en un conjunto de acciones y recursos aplicados consistentemente", según afirma la autora, es un aspecto central en este ensayo. Esta perspectiva metodológica del texto que se comenta es sugerente, pues permite observar cómo ante el fracaso de la experiencia imperialista francesa en México, se buscó una alternativa en el terreno de las relaciones culturales con América Latina. Así, Francia, sin necesidad de insistir en una expansión imperialista que involucrara la toma de territorios allende el mar, logró mantenerse como un referente cultural absolutamente fundamental en toda América Latina.

* Se refiere a la Primera Guerra Mundial.

En el siguiente ensayo, titulado "Justo Sierra: el proyecto de una identidad integradora", Fausta Gantús revisa y analiza el pensamiento americanista de uno de los personajes más importantes de la historia intelectual de México en la segunda mitad del siglo XIX. El análisis de diversas obras de este escritor y político permite un acercamiento a la percepción sierrista de una serie de "ismos", latinoamericanismo, hispanoamericanismo, panlatinismo y panamericanismo, los cuales sirvieron de fundamento ideológico para ahondar en la discusión contemporánea sobre la integración del continente.

Después de resaltar el pensamiento de Sierra en el contexto mexicano, Fausta Gantús se centra en estudiar cómo este influyente pensador y político percibió, criticó o avaló (pero siempre con matices) cada una de estas corrientes de integración política y cultural del continente. En el caso de la corriente latinoamericanista, en Sierra se percibe una integración de las propuestas *latino-europeas*, especialmente francesas y españolas. En relación con el hispanoamericanismo y el panlatinismo, la autora encuentra que Sierra mostró cierta ambigüedad. Por un lado, estimaba la historia, las costumbres y la lengua heredada de España, aunque criticaba algunos de los aspectos de la administración hispana en América. Por el otro, reconocía la importancia de Francia y de su influencia cultural en América, sobre todo en el campo de las ideas, aunque también criticaba la aventura imperialista francesa en México. Si bien Sierra manifestó una posición ambivalente frente a las corrientes hispanoamericanista y panlatinista, se mostró mucho más crítico frente a la propuesta panamericanista. Según la autora de este ensayo, la visión de Sierra respecto de Estados Unidos tuvo un doble enfoque. Reconocía que esta nación ofrecía un poderoso ejemplo a seguir, dados sus éxitos en los planos económico y político. Pero, al mismo tiempo, manifestó un fuerte temor al enemigo ambicioso (con fuerte inclinación imperialista), que, por cierto, fue compartido por muchos otros intelectuales latinoamericanos, españoles y franceses contemporáneos.

En la historiografía mexicana el análisis del pensamiento de Justo Sierra ha sido en buena parte explorado y analizado. No obstante, el estudio presentado aquí muestra una faceta poco conocida de Sierra. Ésta tiene que ver con su mirada al continente latinoamericano respecto de sus capacidades como bloque continental y en sus relaciones con las grandes potencias del día. Desde esta perspectiva el estudio nos muestra un Sierra internacionalista, preocupado por el devenir de las naciones latinoamericanas y por sus relaciones y referentes culturales en el Viejo Continente.

El estudio de Alicia Gil Lázaro, "Las señas de identidad de un escritor 'ausente': América Latina y Perú en el pensamiento de Francisco García Calderón", al igual que el trabajo anterior, constituye un interesante estudio de caso de otro intelectual latinoamericano que vivió la transición del siglo XIX al

XX, momento decisivo en los avances de la identidad continental de esta parte del mundo. Después de trazar un perfil biográfico y ubicar generacionalmente a García Calderón, la autora centra su estudio en varias obras clave de este prolífico escritor peruano. El análisis de la obra García Calderón, que Gil Lázaro introduce, tiene una doble mirada: nacional, para el caso de Perú, utilizando como referencia el conocido libro *Le Pérou Contemporain*, y continental, vinculado a Latinoamérica, en el cual tiene en cuenta dos importantes libros, *Las democracias latinas de América* y *La creación de un continente*. Por momentos estos dos ejes coinciden en temas, como la discusión de la problemática que gira en torno a la "raza", el porvenir del país y del continente; la necesidad de que tanto Perú como América Latina trabajaran por el progreso, para lo cual era de vital importancia consolidar el régimen democrático.

Del análisis de la obra de García Calderón interesa resaltar en particular dos aspectos. El primero tiene que ver con que para el momento en el que el intelectual peruano escribe sus inquietudes acerca de Perú y de Latinoamérica —recordemos que lo hace desde París— otros intelectuales latinoamericanos están pensando en cuestiones muy cercanas. Por ejemplo, la "raza" latina y sus posibilidades frente a la "raza" sajona; la unidad del continente y por supuesto la autonomía nacional y hemisférica, especialmente frente a Estados Unidos; el futuro del continente, y los esfuerzos que las élites en el poder debían hacer para alcanzar el progreso; en todo ello destaca la insistencia en la inmigración europea hacia América y la consolidación del sistema republicano y democrático. Finalmente, hay una vocación americanista en García Calderón, heredada de Rodó, que fue compartida por muchos de sus pares intelectuales en todo el continente.

El otro punto que debe resaltarse en este ensayo tiene que ver con la metodología que utiliza su autora para ubicar históricamente el personaje y su obra: "las señas de identidad de un escritor 'ausente' ", según se anuncia en el título del trabajo. Esto se traduce en que la autora le da mucha importancia al hecho de que García Calderón, "ausente" de su Perú y de América Latina por circunstancias políticas y laborales, nunca abandonó sus compromisos para con estos dos referentes espaciales y culturales. Desde París, sentía, analizaba y formulaba propuestas sobre el presente y porvenir del país y del continente. En efecto, desde mediados del siglo XIX y hasta bien entrado el siglo XX, París, más que Madrid o Londres, se constituyó en la ciudad donde muchos intelectuales latinoamericanos analizaron la realidad nacional y continental americana. Para la historia de la identidad continental este dato es muy importante pues, a lo largo de los siglos XIX y XX, el exilio o el autoexilio se han convertido en espacio y perspectiva fundamental para numerosos intelectuales y creadores latinoamericanos, quienes desde fuera han creado revistas so-

bre América Latina, han escrito ensayos y novelas que ya son hitos en la historia de la literatura mundial.

En el ensayo de Manuel Vargas, titulado "La biología y la filosofía de la 'raza' en México: Francisco Bulnes y José Vasconcelos", se analizan ambos pensadores mexicanos, centrando la atención específicamente en el racismo y la filosofía de la "raza", uno de los temas más importantes pero menos estudiados en la historia intelectual latinoamericana, quizá por lo polémico. El caso de Francisco Bulnes no es nada singular sino característico de la mayoría de las élites filosóficas latinoamericanas de principios del siglo XX: la influencia del pensamiento racial francés era dominante en la mayoría de ellos, siendo especialmente marcada la impronta de las ideas de Lamarck, las cuales explicaban a su manera las razones por una supuesta degeneración de las razas en la América española. Así, por ejemplo, puede observarse que de acuerdo con Francisco Bulnes, Alcides Arguedas o Salvador Mendieta —para citar tres autores contemporáneos latinoamericanos de distintas nacionalidades— la influencia del alcoholismo entre los indios, los mulatos y la población negra era una de las principales causas de la decadencia social y racial. Y ello se vinculaba inevitablemente con una reflexión sobre el grado de *atraso* económico de los países latinoamericanos, en los que no se podía trabajar a la par que en las sociedades industriales.

A partir de la caída del régimen porfiriano en México, el positivismo cayó en desgracia entre los intelectuales mexicanos, pero aun así el pensamiento racista no dejó de ejercer una profunda influencia entre un buen número de las figuras más destacadas de la nueva hora revolucionaria como era el caso de José Vasconcelos. Sin embargo, el discurso era novedoso. En concordancia con los planteamientos de Andrés Molina Enríquez, se planteaba ahora que el mestizaje ofrecía el mejor camino para el mejoramiento racial del pueblo mexicano. En obras tan conocidas como *La raza cósmica*, Vasconcelos rechazaba la visión de la superioridad de alguna raza, al afirmar que en una sociedad como México, de fusión de culturas diferentes, era posible un proceso de integración de razas que asegurase un destino más plural y fecundo.

La exploración de las bases raciales de las sociedades latinoamericanas era, sin duda, uno de los temas fundamentales en la reflexión de los intelectuales contemporáneos pero no era necesariamente el que más llamara la atención de las nuevas generaciones. Al contrario, desde los años de 1920, una confluencia de acontecimientos internacionales y de crisis políticas en Latinoamérica provocaron nuevas tomas de conciencia, especialmente entre los estudiantes universitarios y los movimientos obreros. Es muy conocida la influencia de Vasconcelos entre los primeros. Aunque animados por motivaciones y circunstancias diversas, tales movimientos tenían como denominador común

una especial apelación al concepto de América Latina y la percepción de que se estaba participando de un movimiento a escala continental; asimismo, otra percepción común era que, en gran medida, ese movimiento reconocía su origen en los sucesos de la reforma universitaria cordobesa de 1918.

En el siguiente ensayo, "El concepto de América Latina en el pensamiento de Manuel Ugarte y Deodoro Roca", Javier Moyano se propone analizar, a partir de la consulta de escritos y discursos publicados, el pensamiento que sobre el tema tuvieron dos pensadores fuertemente vinculados a tales movimientos: Manuel Ugarte, uno de los intelectuales de mayor prestigio entre la dirigencia estudiantil latinoamericana durante la década de 1910, y Deodoro Roca, abogado y escritor cordobés, redactor del "Manifiesto Liminar" de 1918 y de diversos documentos de la Federación Universitaria de Córdoba. Ugarte elaboró un proyecto "latinoamericanista" y un pensamiento novedoso acerca del concepto de Latinoamérica, a partir de los cuales articuló un sistema de ideas inclusivo de diversas temáticas. En tanto, Roca, quien fue el principal ideólogo del movimiento reformista cordobés, se apoyó en un ideario de solidaridad continental tomando prestados "muchos conceptos de otros autores en sus referencias a Latinoamérica".

En suma, puede afirmarse que Ugarte se convirtió en un referente intelectual de los movimientos estudiantiles en todo el continente debido a sus escritos sobre Latinoamérica, aunque tales textos tenían una entidad independiente de las adhesiones que recogían. En cambio, el pensamiento latinoamericanista de Roca, si bien constituyó una temprana preocupación de este autor, cobró significación porque era el referente intelectual local de los universitarios cordobeses, cuyas acciones —aunque guiadas principalmente por el anticlericalismo y las demandas de reforma de la enseñanza— terminaron incorporándose a la memoria de los movimientos estudiantiles en diversos países del continente.

En el decenio de 1920 también aparece otra forma de interpretar el futuro de Latinoamérica, que partía de una novedosa y revolucionaria reflexión sobre la realidad presente (y no sólo el legado histórico) de los pueblos indios en América, así como de su futura proyección política. Para Luis Arturo Torres Rojo, autor del siguiente ensayo, "La semántica política de Indoamérica, 1918-1941", los escritos y propuestas de dos intelectuales y políticos (rebeldes) peruanos, José Carlos Mariátegui y Víctor Raúl Haya de la Torre, ofrecieron el camino para la formulación originaria de la *ucronía* indígena y sobre sus alcances, impulsados en el plano ideológico por la Revolución mexicana. La historia de *Indoamérica* aparece así marcada por la de su concepto, el cual sigue vigente, sugiriendo "la existencia del misterio de las historias posibles en el tiempo".

Metodológicamente, el autor de este ensayo parte de la historia conceptual, de acuerdo con algunas de las ideas centrales del historiador alemán Reinhart Koselleck. De esta manera, junto a la historicidad de los términos Indoamérica e indoamericanismo, revisa sus relaciones de concomitancia con otros, principalmente los de indigenismo y revolución. Por otra parte, el autor argumenta que el concepto de *Indoamérica* aparece como contrario al de panamericanismo, tanto en los términos correspondientes a su determinación temporal-histórica como en los que establecen su identidad política.

Finalmente, el volumen que tiene el lector en sus manos se cierra con un ensayo sobre la importante revista *Repertorio Americano* publicada entre 1919 y 1958 en San José de Costa Rica bajo la dirección de Joaquín García Monge. Como demuestra Alexandra Pita, su autora, esta revista cultural se convirtió en un espacio clave para promover un americanismo amplio y diverso, recuperando el sentido de lo propuesto un siglo antes por Andrés Bello con el primer *Repertorio Americano*, publicado en Londres durante la tercera década del siglo XIX.

Con extraordinaria energía y, al mismo tiempo, con un temple de notable ecuanimidad, García Monge propuso que la suya fuera una revista esencialmente plural, que contribuyera a abrir los debates de los intelectuales sobre el conjunto de las relaciones culturales internacionales del continente, logrando la colaboración de muchos de los más destacados escritores contemporáneos de muy diversos países. Vale la pena notar, en este sentido, que desde principios del decenio de 1930, varios ensayos inevitablemente remarcaban la importancia de los lazos que unían a los países latinoamericanos con la brillantez cultural de la Segunda República Española. Sin embargo, como remarca la autora de este ensayo, "la dirección de la revista tampoco negaba un lugar a esa otra parte sajona, tan distinta a la latina, pero finalmente americana".

A partir del estudio de las opiniones de los colaboradores de la revista sobre la identidad latinoamericana es posible rescatar algunos puntos importantes que hacen ver cuán destacable era para los intelectuales de la época tanto la relación con España como con Estados Unidos, como referentes externos fundamentales. La autora señala las posturas desarrolladas en relación con España e Hispanoamérica durante la guerra civil que mostraron la vocación mayoritaria de los intelectuales latinoamericanos de colocarse del lado republicano. La identificación de muchos intelectuales y de la izquierda latinoamericana con la España republicana durante la guerra civil habría de dejar una huella indeleble y perdurable, lo que se reflejó en el rechazo de los programas culturales neoimperiales del franquismo en decenios posteriores, por lo que el reencuentro entre intelectuales latinoamericanos y españoles costaría mucho trabajo.

El ensayo concluye con un análisis de cómo fueron cambiando las percepciones sobre Estados Unidos a partir de los años de 1930 y durante la Segunda Guerra Mundial. Se observa que si bien siguieron siendo frecuentes las críticas respecto al panamericanismo —considerado por muchos intelectuales como expresión del expansionismo norteamericano en la región— el estallido de la guerra mundial obligó a un replanteamiento de estos juicios. Desde 1940 en adelante, el interamericanismo se convertiría así en una nueva forma de diálogo entre políticos e intelectuales de Latinoamérica y Estados Unidos, aun cuando siguieron latentes fuertes diferencias de tipo cultural e ideológico.

Es claro que a lo largo del siglo XX, lo que entendemos como "América Latina" fue evolucionando y diversificándose. Hoy día tiene una importancia central el análisis de la permanente metamorfosis de este concepto en función de fenómenos tan trascendentales como la creciente globalización, la formación de bloques políticos supranacionales, los procesos de integración económica en la región y el lugar que los latinoamericanos buscamos en el tercer milenio.[40] Pero muchos de los interrogantes siguen siendo similares a los planteados durante largo tiempo por distintas generaciones de escritores latinoamericanos. Para profundizar en su comprensión, el argumento de este libro de ensayos es que bien vale la pena echar un ojo retrospectivo y crítico a lo que numerosos intelectuales latinoamericanos han escrito sobre el tema desde hace casi doscientos años. En resumidas cuentas, es nuestra apuesta que el presente se puede enriquecer con una mirada penetrante del pasado, desde esa compleja pero rica plataforma que nos ofrece la historia intelectual y cultural de esta vasta región.

Por último, sólo nos queda agradecer a las diversas personas que han construido este libro ya que se trata de una labor colectiva. En primer término a los autores de los ensayos aquí reunidos. En segundo, al Centro de Estudios Históricos por apoyar la publicación del presente volumen. Y finalmente, pero no menos importante, al Departamento de Publicaciones de El Colegio de México y a Eugenia Huerta por su esmerado trabajo en la corrección del mismo. También agradecemos a la maestra Carmen Nava, de la UAM Xochimilco, habernos sugerido la ilustración de la portada.

AIMER GRANADOS GARCÍA
Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco
CARLOS MARICHAL
El Colegio de México

[40] Hipótesis explicativas en relación con algunos de estos aspectos, en GARCÍA CANCLINI, 2002.

BIBLIOGRAFÍA

ALTAMIRANO, Carlos

1999 "Ideas para un programa de historia intelectual", *Prismas. Revista de Historia Intelectual*, 3, pp. 203-208.

ANDERSON, Benedict

1993 *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo.* México: Fondo de Cultura Económica.

CANCINO, Hugo, Susanne KLENGEL y Nanci LEONZO (eds.)

1999 *Nuevas perspectivas teóricas y metodológicas de la historia intelectual de América Latina.* Frankfurt: Iberoamericana.

CARVALHO, José Murillo de

1998 "Historia intelectual: la retórica como clave de la lectura", *Prismas. Revista de Historia Intelectual*, 2, pp. 149-168.

CERUTTI GULDBERG, Horacio

1986 *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina.* Guadalajara: Universidad de Guadalajara.

CHIARAMONTE, José Carlos

1997 *Ciudades, provincias, estados: orígenes de la nación argentina (1800-1846).* Buenos Aires: Ariel.

COLMENARES, Germán

1989 *Las convenciones contra la cultura.* Bogotá: Tercer Mundo Editores.

CRESPO, Horacio (ed.)

1999 *José Aricó. Entrevistas, 1974-1991.* Córdoba, Argentina: Centro de Estudios Avanzados, Universidad Nacional de Córdoba.

DAVIS, Harold Eugene

1979 "La historia de las ideas en Latinoamérica", *Latinoamérica. Cuadernos de Cultura Latinoamericana*, 47.

DELANTY, Gerard

1995 *Inventing Europe: Idea, Identity, Reality.* Nueva York: St. Martin's Press.

DEVÉS VALDÉS, Eduardo

2000 *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Entre la modernización y la identidad. Del* Ariel *de Rodó a la CEPAL.* Buenos Aires: Centro de Investigaciones Diego Barros Arana-Biblos.

DEVÉS VALDÉS, E., J. PINEDO Y R. SAGREDO

1999 *El pensamiento chileno en el siglo XX.* México: Instituto Panamericano de Geografía e Historia-Ministerio Secretaría General de Gobierno-Fondo de Cultura Económica.

DOSSE, François

2002 "De la historia de las ideas a la historia intelectual", *Historia y Grafía*, 19, pp. 171-192.

GARCÍA, Soledad (ed.)

1996 *European Identity and the Search for Legtimacy.* Londres: Macmillan.

GARCÍA CANCLINI, Néstor
2002 *Latinoamericanos buscando lugar en este siglo.* Buenos Aires: Paidós.

GARCIADIEGO, Javier
1996 *Rudos contra científicos. La Universidad Nacional durante la Revolución mexicana.* México: El Colegio de México.

GONZÁLEZ, Luis
1968 *Pueblo en vilo: microhistoria de San José de Gracia.* México: El Colegio de México.

GELLNER, Ernest
1983 *Nations and Nationalism.* Oxford: Basil Blackwell Publishers.

HALE, Charles
1991 "Ensayo bibliográfico. Ideas políticas y sociales en América Latina, 1870-1930", en Leslie BETHELL (ed.), *Historia de América Latina,* t. 8: *América Latina: cultura y sociedad, 1830-1930.* Barcelona: Editorial Crítica, pp. 229-234..
1991a "Ideas políticas y sociales en América Latina, 1870-1930", en Leslie BETHELL (ed.), *Historia de América Latina,* t. 8: *América Latina: cultura y sociedad, 1830-1930.* Barcelona: Editorial Crítica, pp. 1-64.

HOBSBAWM, Eric J., y Terence RANGER (eds.)
1983 *The Invention of Tradition.* Londres: Cambridge University Press.

HOBSBAWM, Eric J.
1991 *Naciones y nacionalismo desde 1780.* Barcelona: Editorial Crítica.

ILLADES, Carlos
2002 *Rhodakanaty y la formación del pensamiento socialista en México.* México: Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa-Anthropos.

JARAMILLO URIBE, Jaime
1956 *El pensamiento colombiano en el siglo XIX.* Bogotá: Editorial Temis.

LACAPRA, Dominick
1998 "Repensar la historia intelectual y leer textos", en José Elías PALTI (coord.), *Giro lingüístico e historia intelectual.* Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, pp. 237-293.

LOVEJOY, Arthur
1983 *La gran cadena del ser. Historia de una idea.* Barcelona: Icaria.
2000 "Reflexiones sobre la historia de las ideas", *Prismas. Revista de Historia Intelectual,* 4, pp. 127-141.

MARICHAL, Juan
1978 *Cuatro fases de la historia intelectual latinoamericana, 1810-1970.* Madrid: Fundación Juan March-Cátedra.

PALTI, José Elías (coord.)
1998 *Giro lingüístico e historia intelectual.* Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.

1998a *La política del disenso. La "polémica en torno al monarquismo" (México, 1848-1950)... y las aporías del liberalismo.* Compilación e introducción de José Elías PALTI. México: Fondo de Cultura Económica.

1999 "El malestar y la búsqueda. Sobre las aproximaciones dicotómicas a la historia intelectual latinoamericana", *Prismas. Revista de Historia Intelectual*, 13, pp. 225-230.

PALACIOS, Guillermo

1999 *La pluma y el arado. Los intelectuales pedagogos y la construcción sociocultural del "problema campesino" en México, 1932-1934.* México: El Colegio de México-Centro de Investigación y Docencia Económicas.

PALTI, Elías

2003 *La nación como problema. Los historiadores y la "cuestión nacional".* México: Fondo de Cultura Económica.

PÉREZ VEJO, Tomás

1999 *Nación, identidad nacional y otros mitos nacionalistas.* Oviedo: Ediciones Nobel.

PINEDO, Javier

1999 "Identidad y método: aproximaciones a la historia de las ideas en América Latina", en H. CANCINO, S. KLENGEL y N. LEONZO (eds.). *Nuevas perspectivas teóricas y metodológicas de la historia intelectual de América Latina.* Frankfurt: Iberoamericana, pp. 15-34.

PLOTKIN, Mariano, y Ricardo GONZÁLEZ LEANDRÍ (eds.)

2000 *Localismo y globalización: aportaciones para una historia de los intelectuales en Iberoamérica.* Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

POCOCK, J.G.A.

2001 "Historia intelectual: un estado del arte", *Prismas. Revista de Historia Intelectual*, 5, pp. 145-173.

ROIG, Arturo Andrés (ed.)

2000 *El pensamiento social y político iberoamericano del siglo XIX.* Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Editorial Trotta.

ROSANVALLON, Pierre

2002 "Para una historia conceptual de lo político. (Nota de trabajo)", *Prismas. Revista de Historia Intelectual*, 6, pp. 123-133.

SCHMIDT WELLE, Friedhelm (ed.)

2002 *Antonio Cornejo Polar y los estudios latinoamericanos.* Pittsburgh: Universidad de Pittsburgh-Ibero-Amerikanisches Institut.

SKINNER, Quentin

1983 *Los fundamentos del pensamiento político moderno* (2 vols.). México: Fondo de Cultura Económica.

2000 "Significado y comprensión en la historia de las ideas", *Prismas. Revista de Historia Intelectual*, 4, pp. 149-191.

SOLER, Ricaurte
1976 "Consideraciones sobre la historia de la filosofía y de la sociedad latinoamericanas", en Arturo ARDAO *et al.*, *La filosofía actual en América Latina.* México: Editorial Grijalbo, pp. 153-163.

TERÁN, Óscar
2000 *Vida intelectual en el Buenos Aires fin de siglo (1880-1910). Derivas de la "cultura científica".* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

VILLEGAS, Abelardo
2003 "La historia de las ideas entre 1940 y 1960", en Conrado HERNÁNDEZ (coord.), *Tendencias y corrientes de la historiografía mexicana del siglo XX.* México: El Colegio de Michoacán-Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 121-134.

VILLORO, Luis
1999 *Estado plural, pluralidad de culturas.* México: Universidad Nacional Autónoma de México-Paidós.

ZEA, Leopoldo
1943 *El positivismo en México.* México: El Colegio de México.
1965 *El pensamiento latinoamericano.* México: Editorial Pormaca.

ZERMEÑO PADILLA, Guillermo
2002 *La cultura moderna de la historia. Una aproximación teórica.* México: El Colegio de México.

CONGRESOS E INTELECTUALES EN LOS INICIOS DE UN PROYECTO Y DE UNA CONCIENCIA CONTINENTAL LATINOAMERICANA, 1826-1860

AIMER GRANADOS GARCÍA
Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco

Al estudiar las formas de la identidad política en el Río de la Plata después de 1810, José Carlos Chiaramonte ha llegado a la conclusión de que ella se expresó mediante la coexistencia de tres tipos de pertenencias, la hispanoamericana, la protonacional y la provincial. De acuerdo con este autor, la primera de ellas fue una prolongación del sentimiento de *español americano* elaborado durante el periodo colonial; la protonacional, formulada inicialmente como rioplatense y más tarde como argentina y, la provincial, que expresaba la pertenencia lugareña. Para Chiaramonte la coexistencia de estas formas de identidad política "reflejaba la ambigüedad en que se encontraba el sentimiento colectivo inmediatamente después de producida la Independencia [...]".[1] La convivencia de estas tres tendencias en el proceso de la conformación del Estado nacional argentino puede hacerse extensiva a muchos de los territorios que conformaban el antiguo imperio español en América. En lo que toca al primer nivel de identidad, la hispanoamericana,[2] la historiografía latinoamericana poco se ha preocupado por abordar su estudio. En el caso de las historias nacionales se ha dado un mayor interés por estudiar los niveles de pertenencia nacional y provincial.[3] A medida que la construcción estatal avanzó

[1] CHIARAMONTE, 1989, p. 71.

[2] LYNCH, 1989, p. 29, señala que al mismo tiempo que los americanos cada vez más percibían que no eran españoles, "se sentían conscientes de las diferencias entre sí mismos, porque incluso en su estado prenacional las distintas colonias rivalizaban entre sí por sus recursos y sus pretensiones. América era un continente demasiado vasto y un concepto demasiado vago como para atraer la lealtad individual. Sus hombres eran primeramente mexicanos, venezolanos, peruanos, chilenos, y era en su propio país, no en América, donde encontraban su patria".

[3] CHIARAMONTE, 1989, ha estudiado la coexistencia de estas tres formas de identidad política en el Río de la Plata. KÖNIG, 1994, pp. 392-415, analiza los regionalismos venezolano, ecuatoriano y neogranadino en la desintegración de la Gran Colombia. En los niveles provincial y nacional, URIBE y ÁLVAREZ, 1987, han estudiado el caso colombiano para la primera mitad del siglo XIX. ORTIZ ESCAMILLA, 1997, analiza la autonomía de los pueblos frente al proceso de la centralización del poder político intentado por Iturbide, al respecto, véase el capítulo IV y las

con el siglo XIX, la pertenencia nacional se fue haciendo más omnipresente en cada país, hasta que al final del proceso se impuso una identidad política con nombre propio, colombiana, argentina, ecuatoriana, etc. No obstante este resultado, la identidad política en torno a una idea continental siguió su curso y vivió diferentes etapas. El objetivo de este trabajo es hacer un seguimiento del proceso que fue teniendo esta idea continental durante el periodo comprendido entre las décadas de 1820 y 1860. Para ello analizo los congresos de unión hispanoamericana que se realizaron durante este lapso así como los escritos más importantes que un sector de la intelectualidad latinoamericana de la época produjo sobre este tema.

Durante y después de la Independencia la tendencia hacia la búsqueda de una identidad política continental[4] involucró, a la manera de proyecto colectivo, a casi todos los países latinoamericanos. La gestación y maduración de esta identidad política continental comprendió un largo periodo que quizá tuvo sus orígenes durante la segunda mitad del siglo XVIII, y se fue forjando a lo largo de todo el siglo XIX y parte del XX. Para la segunda mitad del siglo XVIII no se puede hablar propiamente de una identidad continental americana. Algunos historiadores como David Brading hablan de una identidad criolla. Por su parte, John Lynch presenta la Independencia de América como "la culminación de un largo proceso de enajenación en el cual Hispanoamérica se dio cuenta de su propia identidad, tomó conciencia de su cultura, se hizo celosa de sus recursos". El mismo Lynch habla de una "creciente *conciencia de sí*" (cursivas en el original) entre los criollos que movió a Alexander von Humboldt a observar: "Los criollos prefieren que se les llame americanos; y desde

---

conclusiones. Ortiz Escamilla sugiere en la parte final de su libro que el establecimiento de la Constitución de 1824 enfatizó el problema de las autonomías frente a los intentos de la consolidación de un poder central.

La historia comparada también ha abordado el problema. CARMAGNANI, 1993, p. 399, por ejemplo, afirma que "las tendencias federalistas se manifiestan a partir de una tensión entre provincialización y centralización del poder, representada esta última por el Imperio de Iturbide en México, por el Imperio en Brasil y por los directores supremos en Argentina". Desde una perspectiva más de la identidad cultural que de la identidad política, una de las conclusiones del coloquio sobre historia andina celebrado en Lima en 1984 plantea que: "Frente a los proyectos integradores de las élites dominantes, surgen las limitaciones de las capacidades nacionalizadoras del cuerpo social. Los países andinos conforman sociedades multiétnicas, altamente diferenciadas y estratificadas en el plano interno. Aparentemente, las burguesías nacionales no lograron destruir las formaciones étnicas, regionales y periféricas (comunidades indígenas o negras, sociedades amazónicas". DELER y SAINT-GEOURS, 1986, vol. I, pp. 350-351.

[4] La identidad americana entendida en términos políticos no es nueva para el siglo XIX. En su conocido estudio sobre las crónicas de la conquista y la colonia, BRADING, 1993, analiza los elementos que desde comienzos del siglo XVII fueron articulando y definiendo la búsqueda criolla de una entidad americana.

la Paz de Versalles, y especialmente desde 1789, se les oye decir muchas veces con orgullo: 'Yo no soy español; soy americano'". Estas primeras manifestaciones de una noción de América y lo americano son igualmente ratificadas por François-Xavier Guerra. Este autor señala que durante la Independencia se definió una conciencia de la "singularidad del continente americano" como uno de los elementos que lo distinguían frente a Europa. Guerra plantea la existencia de un imaginario de la *americanidad* que encontraba sus elementos constitutivos en múltiples ámbitos: en la geografía —la distancia entre los dos hemisferios—, en la naturaleza —animada o inanimada—, en los mitos —el del Nuevo Mundo—, en la religión, incluso, después de la Revolución francesa, al oponer la piadosa América a la impiedad europea. Aunque, más aún, afirma Guerra, era fundamental el sentimiento de la pertenencia, que no es otra cosa que el lugar en donde se ha nacido.[5]

La idea e identidad política de lo americano pasó por diferentes etapas y conceptualizaciones: *América*, *Colombia*, *Hispanoamérica*, *América Latina* o expresiones más estrictamente de carácter geográfico como las usadas por los ingleses, como *Central America* y *South America*.[6] Estas denominaciones estuvieron asociadas con un deseo explícito de las élites intelectuales americanas por construirse una identidad continental. Son pocos los estudios que dan cuenta de cómo fue que aparecieron cada uno de estos nombres, siendo la denominación *América Latina*, la que mayor atención ha recibido por parte de los investigadores. Para mediados del siglo XIX la idea de *América Latina* iría progresivamente imponiéndose sobre los otros conceptos.

El tema de los orígenes del concepto *América Latina* ha sido estudiado y muy debatido a partir del estudio pionero de John Leddy Phelan. En este ensayo el historiador norteamericano formuló la hipótesis según la cual el nombre de *América Latina* habría sido concebido como un "programa de acción" destinado a integrar a las nuevas repúblicas americanas en los planes y aspiraciones de una Francia imperialista.[7] Estudios posteriores han demostrado su-

[5] BRADING, 1993; LYNCH, 1989, p. 9, y GUERRA, 1993, p. 348.

[6] Este último dato en MARICHAL, 1996, p. 315.

[7] PHELAN, 1968. La primera versión en español de este estudio apareció en la revista *Latinoamérica. Anuario de Estudios Latinoamericanos*, 2, 1969, pp. 119-141. Una segunda edición en español de este trabajo se publicó con el título "El origen de la idea de Latinoamérica", en *Cuadernos de Cultura Latinoamericana*, 31 (México: UNAM-Unión de Universidades de América Latina, 1979). Bajo el mismo título apareció una tercera reproducción en el tomo I de *Ideas en torno de Latinoamérica* (México: UNAM-Unión de Universidades de América Latina, 1986, pp. 441-455). La insistencia en la reimpresión de este texto muestra cómo su hipótesis central, la idea de que el nombre de *América Latina* es un producto exclusivo del expansionismo francés, fue tomada como cierta por mucho tiempo. Para una crítica sistemática de este trabajo, véase el artículo de QUIJADA, 1998.

ficientemente que el término *América Latina* fue invento de un grupo de intelectuales latinoamericanos residentes en París, entre los cuales destacaron el colombiano José María Torres Caicedo y el chileno Francisco Bilbao.[8]

En la historia moderna de América Latina quizás uno de los primeros personajes que quiso darle identidad continental a esta parte del hemisferio fue Francisco de Miranda. Efectivamente, desde finales del siglo XVIII el patriota venezolano utilizó el nombre de *Colombia*[9] para designar el conjunto de los antiguos territorios que conformaban el imperio español en América. *América* es un término más antiguo. Para los momentos anteriores a la Independencia y durante ella, este concepto adquiere un mayor sentido de lo *americano* en oposición a lo español-europeo. Al hablar sobre "las incertidumbres de la nación en América" durante la época de la Independencia, François-Xavier Guerra dice que en una primera época, variable según los países, América entera fue considerada como nación: 'una nación americana' en lucha contra la nación española". En este contexto, de acuerdo con el mismo Guerra, la oposición amigo-enemigo se convertía en el rasgo fundamental de identidad.[10] Entre otros aspectos, esta noción de *americano* sirvió para impulsar el deseo de Independencia de la metrópoli. La construcción de lo *americano*, entendido como la necesidad de formar una identidad política continental siguió vigente en el pensamiento de los líderes de la Independencia y del siglo XIX, como un aspecto que había que interiorizar en la conciencia de los pueblos, con el propósito de diferenciarse del otro, del invasor europeo. A lo largo de todo el siglo antepasado la necesidad de encontrar y forjarse una identidad continental siguió presente, asociada al menos a dos aspectos. El primero tuvo un carácter político, la defensa común contra posibles ataques de las antiguas metrópolis europeas; el segundo fue de naturaleza cultural, para fortalecer la idea de una identidad continental que finalmente cristalizó en lo *latinoamericano*.

Fueron varios los mecanismos que se implementaron para dar impulso a esta idea de una identidad continental. El primero y quizá más importante, pero poco exitoso en términos prácticos, fue la organización de congresos cuyo objetivo principal fue la unión y confederación de las antiguas colonias españolas en América. Otra de las estrategias empleadas fue la creación de sociedades y clubes que trabajaron en pro de la unión americana, siendo muy popular esta clase de organizaciones sobre todo en el Cono Sur. De ellas merece

[8] Esta línea de investigación, siempre confrontando la hipótesis de Phelan sobre los orígenes del nombre de *América Latina*, ha sido estudiada entre otros por ARDAO, 1980; ROJAS MIX, 1986; MARICHAL, 1996, QUIJADA, 1998, y ESTRADE, 1998.

[9] Un análisis de la evolución y acepciones del nombre *Colombia*, incluyendo la que en un momento dado se empleó para designar el continente americano, en COCK HINCAPIÉ, 1998.

[10] GUERRA, 1993, p. 347.

destacarse la labor emprendida por la Sociedad de la Unión Americana de Santiago de Chile. En París, los intelectuales latinoamericanos también fundaron este tipo de organizaciones, así por ejemplo, en 1879, de la mano de José María Torres Caicedo, se creó la Unión Latino-Americana; en 1882, la Sociedad Latino-Americana/Biblioteca Bolívar, y en 1888, L'Unión latine franco-américaine.[11] Por los mismos años ochenta se creó en Madrid la Unión Iberoamericana, promotora de las festividades del cuarto centenario del descubrimiento de América y del Congreso Económico y Social Hispanoamericano celebrado en Madrid en 1900. La Unión Iberoamericana tuvo filiales en algunas capitales hispanoamericanas, entre ellas México. Una tercera vía de trabajo en la consecución de una identidad continental fue la que emprendió la intelectualidad hispanoamericana radicada en Europa, sobre todo en París, editando revistas y escribiendo ensayos para la prensa en los que se daba impulso a la unión hispanoamericana.

1. EL CONGRESO DE PANAMÁ DE 1826: HACIA LA BÚSQUEDA DE LO AMERICANO

La Independencia de los países latinoamericanos a la vez que planteó el problema de la construcción de estados nacionales, también impuso la necesidad ante la comunidad mundial, la europea en específico, de mostrarse como una confederación de naciones autónomas y libres. Es sabido que los esfuerzos llevados a cabo en este sentido tuvieron poco éxito, pero ello incita a plantearse por qué la unión era una meta tan difícil de alcanzar.

La necesidad de la unión e integración de los países hispanoamericanos durante el siglo XIX nace con la Independencia. Jaime Rodríguez afirma que durante la Independencia un grupo de americanos "había propiciado la formación de una comunidad constitucional de naciones hispánicas",[12] pero que el fracaso de las Cortes españolas (1810-1814 y 1820-1823) obligó a los americanos a adoptar una nueva concepción de la unidad americana, en la que por supuesto España no apareció. Fue quizás en Francisco de Miranda en quien el ideario de la unión y confederación americana encontraron sus primeras formulaciones.[13] En el pensamiento de los grandes caudillos ameri-

[11] Estos datos en ESTRADE, 1998, pp. 187-188.

[12] RODRÍGUEZ, 1980, p. 11.

[13] SOLER, 1980, p. 42. No obstante el mismo Soler afirma que la idea de la confederación americana tiene antecedentes desde mediados del siglo XVIII, con Juan Francisco de León (pp. 42-43). Una detallada lista de documentos en los que Miranda esbozó sus planteamientos en relación con el problema que se estudia, se puede consultar en SOLER, 1978, pp. 26-28.

canos de aquella época: Miranda, San Martín, O'Higgins y Bolívar entre otros, la idea de la patria americana pasó en un primer momento por una institucionalización política formulada en planes confederativos.[14] Del pensamiento mirandino, el proyecto de unión y confederación pasó a las Juntas de Gobierno creadas al iniciarse el movimiento emancipador.[15] En el Río de la Plata llegó a tener expresión constitucional. En este caso, ya no como unidad continental, sino como identidad política de lo americano.[16] A partir de la década de los veinte este esfuerzo por consolidar una unión y confederación americana pasó a los congresos organizados ex profeso con el fin de alcanzar este objetivo.

El primero de estos esfuerzos que tuvo viabilidad, al menos desde el punto de vista de contar con una representación por países, fue el Congreso de Panamá de 1826. Con anterioridad a la realización de esta asamblea ya se habían elaborado algunos esfuerzos de unión continental. En 1822 los gobiernos de Perú y Colombia habían celebrado un tratado de unión, liga y confederación perpetua; en octubre del mismo año los gobiernos de Colombia y Chile celebraron un tratado de unión, liga y confederación; un año después, igual convenio se firmó entre los ministros plenipotenciarios de Colombia y México, y en mayo del mismo año, Colombia y Buenos Aires firmaron un tratado de amistad y alianza.[17] En estos acuerdos de integración celebrados en medio de las luchas por la libertad, así como en los que se firmaron durante la primera mitad del siglo XIX, estuvo presente el principio de la defensa y sostenimiento de la Independencia.

El 22 de junio de 1826, poco antes de la instalación del Congreso de Panamá, el editorialista Manuel de Vidaurre publicó en la *Gaceta Extraordinaria del Istmo* un artículo titulado "Instalación del Gran Congreso Americano". En

[14] La hipótesis es desarrollada por SOLER, 1980, primer capítulo de la primera parte, pp. 35-54.

[15] SILVA OTERO, 1976, p. 11, realiza un listado de las Juntas Independentistas que integraron a su pensamiento la necesidad de la unión americana. Entre ellas menciona la de Caracas, la de Santiago de Chile y la de Buenos Aires.

[16] CHIARAMONTE, 1989, pp. 73-85, muestra cómo algunas de las constituciones provinciales y nacionales de lo que más tarde sería la república de Argentina, incluyeron una identidad política de lo *americano*, confiriendo la calidad de ciudadano a los pobladores del antiguo imperio español en América.

[17] El texto de todos y cada uno de estos tratados se puede consultar en SILVA OTERO, 1976, pp. 83-106. Además, la documentación correspondiente al tratado de unión, liga y confederación celebrado entre los gobiernos de México y Colombia, se encuentra en el Archivo Histórico de la Secretaría de Relaciones Exteriores de México, en adelante citado como AHSREM, expediente 7-2-30, año 1823. Detalles de otros pactos de unión celebrados por México con países latinoamericanos se pueden ver en VÁZQUEZ, 1991.

su escrito Vidaurre insistía en que en las sesiones del Congreso se tratara el tema de la defensa del continente, por la vía militar y de las armas. Vidaurre recomendaba a la reunión de Panamá: "auméntese nuestras fuerzas terrestres y navales" y "[dése] un golpe a esa nación obstinada [España] que la estremezca".[18] Bolívar, en la circular que envió en 1824 a los gobiernos de las repúblicas de América, dejó ver su especial interés por la integración americana como un mecanismo de defensa de la Independencia y contra posibles agresiones militares provenientes de Europa, particularmente de España.[19] La advertencia de Bolívar sobre una posible reconquista de España en América no era infundada. En este sentido hay que recordar que la derrota del proyecto liberal encabezado por Riego en la península, creó un ambiente propicio para adelantar la reconquista de los territorios americanos, alentada por la eufórica campaña contrarrevolucionaria orquestada por la Santa Alianza. En un documento fechado en Madrid en 1823, el conde de Ofalia, hizo saber a los ministros plenipotenciarios de San Petersburgo y Viena el interés de Fernando VII por reconquistar los territorios americanos: "abrir una conferencia en París en donde Plenipotenciarios congregados allí con los de S.M.C., puedan auxiliar a la España con sus consejos para arreglar los negocios de los países revoltosos de la América".[20]

Uno de los aspectos centrales del Congreso de Panamá fue que llamó la atención sobre la necesidad de emprender una defensa en bloque de la Independencia americana. Los ministros plenipotenciarios llegaron con la idea de que la guerra de Independencia no había terminado. Esto era cierto en la medida que las naciones europeas no daban el reconocimiento de territorios libres a los pueblos que desde 1810 habían emprendido la guerra de Independencia contra España. También porque la Corona española pretendía una reconquista. Por estas razones los acuerdos firmados en Panamá establecieron que se haría un bloque "defensivo" a la vez que "ofensivo" contra las aspiraciones de una arremetida española o de la Santa Alianza. Al menos así lo deja ver la convención de contingentes firmada por los países garantes del

[18] Véase SECRETARÍA DE RELACIONES EXTERIORES, 1926, p. 39.

[19] Este documento se puede leer en SECRETARÍA DE RELACIONES EXTERIORES, 1926, pp. 3-6.

[20] AHSREM, expediente 5-16-8769, año 1823. MONTEAGUDO, 1825, p. 170, señalaba que una asamblea hispanoamericana debía reunirse para terminar la guerra con España, para consolidar la Independencia "i nada menos que para hacer frente a la tremenda masa de poder con que nos amenaza la Santa Alianza". Para los planes de reconquista española de América durante la década de los años veinte del siglo antepasado, véase el texto de COSTELOE, 1989, pp. 112-129. Algunas consideraciones sobre el patrocinio de la Santa Alianza a la reconquista de América se pueden leer en JARAMILLO, 1983, pp. 216-218.

tratado de unión y confederación de Panamá en 1826. En este documento se estableció que en virtud del artículo tercero de ese tratado, se imponía la necesidad de la "cooperación que deben prestarse mutuamente contra su enemigo común el rei de España, hasta que el curso de los acontecimientos inclinen su ánimo a la justicia i a la paz".[21] Lo que quiero destacar es que en el Congreso de Panamá estuvo presente una idea directriz que hizo énfasis en la necesidad de formar un bloque o confederación de países americanos, que actuara contra cualquier pretensión de reconquista. Este objetivo estuvo fundado en el latente peligro de una agresión patrocinada por los intereses de las monarquías europeas y, en ese momento, la necesidad de conformar un bloque de naciones fungió como un rasgo fundamental de identidad continental.

Al leer tanto las actas como el tratado mismo del Congreso de Panamá, el propósito de defensa contra toda posible agresión militar extranjera es notorio. El tratado de unión, liga y confederación firmado en 1826 entre las repúblicas del Perú, Colombia, Centroamérica y los Estados Unidos de México, se basó en el inicio de las relaciones entre los países que habían asistido al congreso y en la consolidación de la Independencia. El objetivo central del pacto tal y como se lee en su artículo segundo era "sostener en común defensiva i ofensiva, si fuese necesario, la Soberanía e Independencia de todas i cada una de las potencias confederadas de América, contra toda dominación extranjera". El artículo tercero era más enfático en la idea de la defensa común: "Las partes contratantes se obligan i comprometen a defenderse mutuamente de todo ataque que ponga en peligro su existencia pública, i a emplear contra los enemigos de la Independencia de todas o alguna de ellas, todo su influjo, recursos i fuerzas marítimas i terrestres [...]". El artículo 21 estableció "sostener i defender la integridad" de los países garantes del tratado, "oponiéndose eficazmente a los establecimientos que se intenten hacer en ellos", empleando "al efecto, en común sus fuerzas i recursos, si fuese necesario".[22] En el acuerdo sobre concierto de contingentes de ejército y marina firmado en Panamá, se estipuló en el artículo 18 que los objetivos de la marina confederada apuntaban a "defender i asegurar las costas i mares de las dichas repúblicas [se re-

[21] LASTARRIA *et al.*, 1919. Documento: Convención de contingentes entre las Repúblicas del Perú, Colombia, Centro América i los Estados Unidos Mejicanos, pp. 68-69.

[22] Los protocolos de las conferencias del Congreso de Panamá —10 en total—, así como el tratado de Unión y Confederación que salió del mismo, se pueden consultar en LASTARRIA *et al.*, 1919, pp. 7-60. La misma documentación aparece publicada en Secretaría de Relaciones Exteriores de México, 1926, pp. 42-81. Parte de la documentación correspondiente a la participación que México tuvo en el Congreso, así como también lo que de éste se desarrolló en Tacubaya, se encuentra en el AHSREM, expedientes L-E-869 al L-E-877.

fería a las firmantes del tratado], contra toda invasión exterior". También se llegó al acuerdo de "buscar i perseguir hasta aniquilar i destruir la marina española donde quiera que se halle".[23]

Otra de las ideas fundamentales en el Congreso de Panamá de 1826 fue la creación de un bloque continental de repúblicas independientes y autónomas. En términos de la formación de la noción de *América*, este objetivo es de capital importancia por cuanto vino a alimentar una aspiración que fue central en la dirigencia de la época. Este anhelo era el de la integración americana con miras a la defensa de las agresiones provenientes de Europa. Pero también —quizá ya no tanto en el terreno de lo político sino en el de lo cultural— permitió la búsqueda de lo *americano* en el sentido de la identidad, de la diferenciación de lo europeo, aunque formulado ya no desde el punto de vista de la patria americana española —somos americanos españoles afirmaban Miranda y los de su generación—, sino de la patria propiamente americana. Igualmente hay que tener en cuenta que para estos primeros momentos de la postindependencia, la coexistencia de las formas de identidad política mencionadas al inicio de este artículo denotaban "una realidad social ajena a los contornos nacionales. Realidad que sólo habría de dar lugar a la formación de nuevas naciones a lo largo de un periodo caracterizado, en buena parte, por una intensa confusión al respecto".[24] En tal sentido, y como hipótesis, se puede afirmar que el Congreso de Panamá, además de haber tenido los objetivos ya indicados, canalizó de cierta manera un sentimiento de identidad política que se debatía entre lo *americano*, las tendencias protonacionales de las antiguas divisiones territoriales impuestas por la Corona española y las inclinaciones provinciales. Justamente la coexistencia de estas identidades hizo abortar el espíritu de unidad americana que pretendía consolidar el Congreso de Panamá. No obstante, la reunión de 1826 subrayó la unidad continental con miras a la defensa de la Independencia.

A pesar de que el proyecto de unión americana fue truncado en el Congreso de Panamá, la idea de la confederación siguió vigente. A mediados del siglo XIX, nuevos intentos de unión y confederación americana se hicieron

[23] Los documentos que dan cuenta del concierto sobre contingentes de ejército y marina, así como la convención que sobre esa materia firmaron Perú, Colombia Centro América y México en el marco del Congreso de Panamá de 1826, se pueden leer en LASTARRIA *et al.*, 1919, pp. 60-80. En ellos se estipuló, entre otras cosas, el número de tropa militar que debía aportar cada nación, cómo se organizaría la defensa militar, la aportación económica que cada uno de los países signatarios del convenio debía aportar, el momento de actuar, etc. Es de suponer que dadas las condiciones económicas y sociales de las nacientes naciones, estos objetivos y planteamientos acordados eran irrealizables.

[24] CHIARAMONTE, 1989, p. 73.

presentes. Hubo continuidad entre éstos y el intento de 1826 en cuanto a la motivación de defender la Independencia y soberanía de las nacientes repúblicas. Pero como veremos en el siguiente apartado, en ellos se presentó una nueva concepción en cuanto a lo que se tenía como idea de *América*. En adelante, sin que éste concepto desapareciera del todo, en los congresos de unión continental se privilegió la noción de *Hispanoamérica*.

2. LOS CONGRESOS DE LIMA Y SANTIAGO: HACIA LA CONSOLIDACIÓN DEL HISPANOAMERICANISMO

Pasaron un poco más de 20 años entre el Congreso de Panamá y lo que puede definirse como la segunda etapa en la historia de los intentos de unión e integración americana durante el siglo XIX, que se inició a partir del Congreso de Lima de 1848. Mientras tanto, no conviene soslayar el hecho de que entre 1830 y 1848, México intentó consolidar algunos proyectos de unión y confederación hispanoamericanos. Efectivamente, en 1831 el gobierno mexicano nombró como su ministro plenipotenciario ante las repúblicas del sur del continente y el imperio de Brasil, a Juan de Dios Cañedo, con el fin de que persuadiera a dichos gobiernos de la necesidad y urgencia de restablecer la Asamblea General de las Naciones Hispanoamericanas. Entre tanto, Diez de Bonilla, ministro plenipotenciario de México en Guatemala, realizaba trabajos en este país en pro de la unión americana. A pesar de que ninguno de estos dos proyectos iniciados por el gobierno mexicano fructificó, en 1842 éste volvió a insistir en el plan y en esta oportunidad nombró a Manuel Crescencio Rejón para que promoviera ante los gobiernos del sur del continente la celebración de una asamblea general de plenipotenciarios de los países hispanoamericanos.[25]

En la segunda etapa de los intentos de unión y confederación americana, fundamentalmente los congresos de Lima celebrados en 1848 y 1865, y el llevado a cabo en Santiago de Chile en el año de 1856, deben destacarse varios elementos. Primero, que las reuniones de Lima y Santiago tuvieron un contexto y coyuntura internacional asociado con las agresiones que contra países de la comunidad hispanoamericana llevaron a cabo España, Francia, Inglate-

[25] Detalles de estas misiones diplomáticas impulsadas por el gobierno mexicano durante la década de los treinta y los cuarenta del siglo antepasado, en pro de la unión hispanoamericana, pueden leerse en PEÑA Y REYES, 1926, pp. XX-XXII. VÁZQUEZ, 1991, toma de Lucas Alamán la frase "pacto de familia", para dar título a un artículo en el que estudia los esfuerzos realizados por el gobierno mexicano en Centro y Sur América tendientes a lograr la integración hispanoamericana.

rra y Estados Unidos.[26] De allí se desprende que una fuerte motivación en la realización de estos congresos seguía siendo la defensa de la Independencia y territorios de las repúblicas recién formadas. En estos aspectos hay continuidad con las motivaciones del Congreso de Panamá de 1826.

El otro elemento a resaltar es que mientras en el Congreso de Panamá se habló de *América*, en los congresos de Lima y Santiago esta noción se planteó como *Hispanoamérica*. Para un estudio pormenorizado de la manera como fue cambiando la idea y conceptualización del continente americano, es bueno señalar que se suele confundir el empleo de los conceptos *América* e *Hispanoamérica* en relación con el contexto histórico y desarrollo que cada uno de estos términos tuvo en el imaginario de las élites latinoamericanas. Esta situación induce a interpretaciones equívocas en la manera de abordar los problemas en torno a la construcción de la idea del continente a partir de su Independencia de España. Es el caso del libro de Jaime E. Rodríguez, *El nacimiento de Hispanoamérica. Vicente Rocafuerte y el hispanoamericanismo, 1808-1832*.[27] Aunque Rodríguez es consciente de que los actores sociales que estudia se daban a sí mismos el nombre de *americanos* "y siempre aludían a la estructura que pretendían forjar como 'el sistema americano', aquí se usa el término 'hispanoamericanismo' para describir sus luchas, porque su definición de América no incluía Canadá, Estados Unidos ni Brasil".[28] Efectivamente, por la época en estudio, al hablarse de *América* se quería denotar los territorios que habían conformado el imperio español. Pero al introducir la categoría *Hispanoamérica*, Rodríguez habla de una idea conceptual que apenas si empezaba a introducirse en el lenguaje político de la época. En efecto, su empleo se vio superado por la noción de *América*, que era la que llenaba las expectativas, bien de los que querían la Independencia o de aquellos otros que ya pensaban en la unidad e integración del continente sobre la base de repúblicas independientes y libres. Como conceptualización del continente, el término y la idea de *Hispanoamérica* apenas se utiliza en el periodo estudiado por Rodríguez. Esta categoría tomaría el sentido de idea continental mucho más tarde. Rodríguez sugiere que el *hispanoamericanismo* nace con la Independencia. Si nos remitimos a la documentación de este periodo, en ella insistentemente se habla de *América* —es el americanismo de Miranda y de Bolívar— y no de *Hispanoamérica*. Es más, Rodríguez plantea explícitamen-

[26] Un seguimiento a estas agresiones militares, algunas de las cuales llegaron a la invasión de países hispanoamericanos como el caso de México, intervención francesa; Santo Domingo, su anexión a la corona española, y la invasión de William Walker a Nicaragua, se pueden ver en SELSER, 1997.

[27] RODRÍGUEZ, 1980.

[28] RODRÍGUEZ, 1980, p. 12.

te que el *hispanoamericanismo* muere al iniciar la década de los años treinta del siglo XIX. De allí da un gran salto al final de la centuria para plantear que a partir de ese momento "se desarrollaría una nueva forma de colaboración internacional: el panamericanismo",[29] que como bien sabemos fue promovido por Estados Unidos. Además de confundir los conceptos, Rodríguez desconoce el verdadero apogeo que como corriente unionista y de identidad continental el *hispanoamericanismo* tuvo al mediar el siglo.

Es importante resaltar el cambio de concepto *América* a *Hispanoamérica* en lo que corrió del Congreso de Panamá a las reuniones de Lima y Santiago pues señala cambios en la idea de lo que se pretendía y tenía por continente americano. Para los líderes de la Independencia el problema de la noción de *América* estuvo condicionado por el rompimiento del vínculo colonial que se tenía con España. El proceso que conllevó a la formación de estados nacionales en América permitió que el problema de la idea o concepto de *América* se diluyera en razón de los problemas de tipo político y económico que afrontaban las naciones en construcción. Quizá también porque a partir de la formulación de la doctrina Monroe, cada vez más los norteamericanos se fueron apropiando de la noción *América* para referirse a los Estados Unidos de América. No obstante, dicho concepto siguió vigente en los debates de la época, aunque no tan insistentemente como en la época de Miranda y sus contemporáneos.

Desde mediados del siglo, el problema de la identidad del continente americano resurge con nuevas intenciones. Arturo Ardao señala de manera muy pertinente que esta necesidad se presentó "como consecuencia de un replanteo de la vieja cuestión en términos completamente nuevos. Se trata de definir y afirmar la identidad común frente a Estados Unidos, el joven imperio que amenaza desde América y con el nombre de *América*".[30]

El Congreso de Lima de 1848

Los antecedentes de esta reunión estuvieron asociados con un plan de reconquista de parte de los territorios del continente, en buena medida auspiciado por España. Este proyecto estuvo dirigido por el general Juan José Flores —José María Torres Caicedo lo bautizó "el judas americano"—,[31] quien había si-

[29] RODRÍGUEZ, 1980, p. 305.

[30] ARDAO, 1978, p. 22.

[31] Detalles de la trayectoria de Flores y de sus planes para reinstaurar monarquías en América bajo el auspicio de algunos gobiernos europeos —el de María Cristina y Luis Felipe entre otros— se pueden leer en CUEVAS CANCINO, 1955, pp. 227-228.

do presidente de Ecuador. En noviembre de 1847 José Julián Ponce, cónsul de Ecuador en Caracas, hizo saber al secretario de Relaciones Exteriores de su país, que el gobierno español, "de acuerdo con un gran potentado i con María Cristina, ha acordado convertir en monarquía la isla de Cuba, la de Santo Domingo en la parte que fue española, i Puerto-rico, i al mismo tiempo también el continente". Además, se afirmaba en este comunicado que para llevar a cabo el plan, "han mandado al traidor americano Juan José Flores", para que dirigiera este propósito.[32] Desde el momento en que se supo de los planes de Flores —finales del año de 1846—, el gobierno peruano tomó las providencias del caso para comenzar a movilizar la diplomacia americana y, por medio de ella, la defensa del Pacífico sur y del continente. Entre las medidas que se tomaron estuvieron las de remitir a los gobiernos de Chile, Bolivia y Ecuador, la comunicación recibida por el representante peruano en Londres en la que notificaba los planes de Flores. Igualmente, el gobierno peruano expidió un decreto en el que se prohibió la entrada de nacionales, buques o mercaderías españolas en territorio peruano. Se consideraron como enemigas las propiedades de súbditos españoles situadas en el Perú y los contratos a favor de éstos privados de todo efecto civil. Por otra parte, el canciller peruano Paz Soldán declaró que el gobierno de su país haría la guerra a los españoles por cuantos medios estuvieran a su alcance con el objeto de impedir cualquier tentativa que hicieran contra la Independencia americana. Finalmente, el gobierno peruano expidió dos circulares dirigidas a las cancillerías de los países del área, la primera relativa a la convocatoria de un Congreso Americano y la segunda denunciando la amenaza de la invasión.[33] En otra nota circular fechada el 9 de noviembre de 1846, el ministro peruano Paz Soldán insistió en la idea de un Congreso Americano. Días después de que la invitación peruana fuera cursada a los países del área, el gobierno de Chile, en oficio al de Perú, propuso la reunión de los plenipotenciarios hispanoamericanos en Lima, para tratar el asunto del cierre de los puertos de la región a los navíos españoles y la formación de un ejército para la defensa común.

Como producto de estas gestiones diplomáticas, en Lima, los representantes de las repúblicas del Perú, Bolivia, Chile, Nueva Granada y Ecuador,

Torres Caicedo, de nacionalidad colombiana, fue uno de los intelectuales hispanoamericanos que desde París contribuyó con sus escritos a definir la identidad del continente; buena parte de ellos aparecen como anexo documental en ARDAO, 1980. Más adelante se hace un análisis de algunos de sus textos.

[32] El documento se puede consultar en LASTARRIA *et al.*, 1919, pp. 84-85.

[33] Detalles sobre las disposiciones tomadas por el gobierno de Perú ante el inminente peligro de invasión, así como el impacto que las circulares peruanas a las que se hace alusión produjeron en el área hispanoamericana se pueden leer en CUEVAS CANCINO, 1955, pp. 228-232.

firmaron un Tratado de Confederación el 8 de febrero de 1848 que contenía 24 artículos, la mayoría de los cuales ponía énfasis en la necesidad de la defensa de la independencia, soberanía, instituciones, dignidad e intereses de los países firmantes.[34]

En las instrucciones que el gobierno peruano dio a su representante al Congreso, Manuel Ferreiro, la idea de la defensa ante cualquier tipo de agresión contra las naciones hispanoamericanas quedó bien clara. En este documento expedido por el Ministerio de Relaciones Exteriores, fechado en Lima el 30 de noviembre de 1847, se hacía saber al delegado peruano lo siguiente: "Procurará Us. que se hagan las estipulaciones convenientes para afianzar la independencia, soberanía e instituciones de todas i cada una de ellas [las naciones hispanoamericanas], de manera que ningún poder extraño pueda atentar impunemente contra intereses i objetos tan importantes [...]". Igualmente, el comunicado al representante peruano le hacía ver la importancia que tenía la unión de los países hispanoamericanos: "que se confederen para que mediante la fuerza, el influjo i poder que naturalmente da la unión, asuma de una vez la América la respetable i segura posición que merece i le corresponde ocupar".[35] En este documento hay dos aspectos de especial importancia para la perspectiva de análisis que orienta este trabajo. Primero, que hay un discurso de afianzamiento de la Independencia y defensa de la soberanía e instituciones de las todavía jóvenes repúblicas. Segundo, que se estaba destacando la identidad *hispanoamericana* y la posición que en el contexto internacional venía tomando la unidad continental de esta parte del mundo.

El acuerdo de Lima contempló una alianza política y militar para las relaciones externas de las naciones firmantes y dos pactos para sus mutuas relaciones, uno de no agresión y otro de arreglo pacífico de las disputas internacionales. En el artículo primero se acordó una alianza político-militar para contrarrestar a los poderes extranjeros. Los pactos aparecen disgregados en varios de los artículos del tratado. El mencionado artículo primero estableció que las partes contratantes "se unen, ligan i confederan para sostener la soberanía i la independencia de cada una de ellas, para mantener la integridad de sus territorios, para asegurar en ellos su dominio i señorío, i para no consentir que se infieran impunemente a ninguna de ellas ofensas o ultrajes indebidos". Para ello el mismo artículo ordenaba que "se auxiliaran con sus fuerzas marítimas, i con los demás medios de defensa de que puedan disponer". El

[34] El texto del tratado se puede ver en LASTARRIA *et al.*, 1919, pp. 85-107. Un breve análisis, contemporáneo del convenio, que se centra en los alcances del mismo, se encuentra en AROSEMENA, 1974, pp. 61-64.

[35] Este documento se puede consultar en LASTARRIA *et al.*, 1919, pp. 113-122.

arreglo del contingente de fuerzas que debía obrar de acuerdo con lo estipulado por el congreso quedó establecido en el artículo 15.[36]

Como en el Congreso de Panamá de 1826, el espíritu del tratado de Lima firmado en 1848 fue el de la unión y defensa de los intereses de los países hispanoamericanos. Cabe destacar que si bien en términos generales el objetivo en uno y otro congresos fue el mismo, se advierte que en el que tuvo lugar en Lima hay un cambio en cuanto a la noción de la unidad e identidad continental. El concepto utilizado en el congreso celebrado en Panamá fue *América*, en la reunión de Lima, sin que esta noción hubiera desaparecido, se habló preferentemente de *Hispanoamérica*. El cambio de término obedeció a una mayor conciencia de lo que constituía la identidad cultural del grupo de los países que habían conformado la antigua América española. En este contexto se puede afirmar que la noción o idea de *Hispanoamérica* hacía referencia a un grupo de países que dados los constantes intentos de agresión de que eran objeto desde que habían logrado su Independencia, intentaban mostrarse ante la comunidad internacional como países libres y unidos por una serie de intereses comunes y vínculos de tipo cultural. Por otra parte, en el continente americano, el concepto *Hispanoamérica* intentaba diferenciarse de la otra América, de la del norte, que desde los años cuarenta se había sumado a los intereses neocolonialistas sobre el resto del continente.

El Congreso de Santiago de Chile de 1856

El 15 de septiembre de 1856 los representantes de Ecuador, de Perú y de Chile firmaron un nuevo tratado que estableció unas bases de unión para parte de las repúblicas hispanoamericanas. Como en anteriores oportunidades, el acuerdo estuvo motivado por acontecimientos de carácter internacional. En esta ocasión se trató de la invasión de William Walker a Nicaragua y de un convenio comercial firmado entre Ecuador y Estados Unidos el 20 de noviembre de 1854. Mediante este acuerdo el gobierno ecuatoriano le otorgaba al país del norte una concesión para la explotación del guano en las islas Galápagos. Este tratado comercial fue objeto de protestas por parte de los representantes de Inglaterra, Francia, España y Perú, quienes consideraron que se había establecido un protectorado norteamericano en dichas Islas. Ambas coyunturas internacionales encendieron nuevamente la chispa la unidad hispanoamericana. Uno de los primeros países del área en protestar contra la por entonces llamada "expedición pirata y filibustera" de Walker a Nicaragua en julio de 1856 fue Venezuela. Efectivamente el gobier-

[36] Los artículos citados, en LASTARRIA *et al.*, 1919, p. 88 y 100, respectivamente.

no venezolano expidió una circular en la que protestó por el reconocimiento que hacía el gobierno norteamericano a la situación establecida por Walker en el país centroamericano. Como medida complementaria a las críticas realizadas al gobierno de Estados Unidos, Venezuela exhortó a la comunidad de países hispanoamericanos para que realizaran un congreso que debería reunirse en Panamá. El gobierno peruano también protestó por el reconocimiento que el gobierno norteamericano había hecho a las acciones emprendidas por Walker en Nicaragua. Otro de los países que manifestó su disentimiento ante estos acontecimientos fue Chile. En agosto de 1856 la Cámara de Diputados de este país solicitó al presidente Manuel Montt intervenir en los asuntos de Nicaragua.

El tratado comercial establecido entre los gobiernos de Ecuador y Estados Unidos también provocó otras reacciones. Por ejemplo, el ministro de Relaciones Exteriores de Chile, Antonio Varas, envió una circular a todos los países suramericanos en la que les sugería una reunión con el objeto de discutir los posibles efectos del pretendido "protectorado" del país del norte en las Galápagos.[37] Después de las protestas, denuncias y exhortaciones a la unidad hispanoamericana, en Santiago de Chile, los representantes de Chile, Ecuador y Perú, firmaron el 15 de septiembre de 1856, "un Tratado de Unión entre sí i con los demás Estados Americanos que convengan en adherirse a él".[38] En términos generales, este acuerdo ponía énfasis en disposiciones de carácter político, entre las que sobresale la solidaridad debida entre los países firmantes ante posibles incursiones filibusteras y la defensa del territorio de los países comprometidos en la firma del convenio. También se destacaba el nexo comercial de los países signatarios. El artículo 13 de este tratado estableció las bases para preservar la soberanía territorial de cada uno de los gobiernos garantes del convenio. En clara alusión al filibusterismo de Walker, los artículos 14 a 19 establecieron mecanismos para rechazar cualquier intento de expedición o agresión militar contra los países firmantes del acuerdo.[39]

Frente al filibusterismo patrocinado por Estados Unidos renació la búsqueda de una identidad de América. Ya no se trataba de diferenciarse de España, como en los tiempos de la Independencia, sino de la América del Norte. En Benjamín Vicuña Mackenna se encuentra de manera explícita el deseo de encontrar un nombre que no sólo diera presencia a las naciones latinoamericanas en el contexto internacional, sino que también las diferenciara del coloso del norte:

[37] Detalles de la invasión de Walker a Nicaragua y de la firma del tratado comercial entre Ecuador y Estados Unidos, se pueden leer en CUEVAS CANCINO, 1955, pp. 246-249.

[38] Véase el texto del tratado en LASTARRIA *et al.*, 1919, pp. 137-152. Una visión contemporánea del tratado se puede leer en AROSEMENA, 1974, pp. 64-76.

[39] LASTARRIA *et al.*, 1919, pp. 114-149.

> La guerra a los filibusteros es la guerra a la América del Norte, es una guerra nacional, es la causa de la América Española [...] Seamos *sud-americanos* frente a la América del Norte! Que nuestra familia, que cuenta tantas denominaciones de mutua hostilidad, [...] sea un solo nombre delante del nombre americano, de ese *Pluribus Unum* que es único y por eso es todopoderoso. Que nuestras divididas repúblicas sean una sola América delante de las repúblicas unidas del Norte, que son una sola América también.[40]

El Congreso de Lima de 1865

Después de la firma del tratado de Santiago de Chile en 1856, varias agresiones al continente reactivaron el movimiento unionista y de confederación en el área Estos hechos fueron los siguientes: la intervención francesa en México en 1861, la anexión de Santo Domingo a España y el conflicto peruano-español de 1863, en el que una flota naval española se puso frente a las costas peruanas y ocupó transitoriamente las islas Chinchas. La agresión española contra territorio peruano fue protestada por el gobierno de este país y por el cuerpo diplomático hispanoamericano residente en Lima. Además, casi todos los gobiernos del área se solidarizaron con Perú.[41] Después de dos circulares en las que el gobierno peruano convocaba a un congreso *hispanoamericano*, mismas que dieron lugar a respuestas en favor y en contra de parte de los gobiernos invitados, la reunión propuesta comenzó a sesionar el 15 de octubre de 1864. Francisco Cuevas Cancino afirma que aunque el conflicto peruano-español no figuró en el programa, recibió atención preferente. A las sesiones concurrieron los delegados de Bolivia, Chile, Ecuador, El Salvador y Perú. Los representantes de Argentina —Domingo Sarmiento— y Guatemala —[¿?] Alcántara— participaron de las discusiones, pero no tuvieron autorización de sus gobiernos respectivos. A finales de diciembre de 1864 el gobierno peruano decidió actuar. Como producto de las negociaciones emprendidas por las autoridades peruanas, se firmó un acuerdo entre el general peruano [¿?] Vivanco y el jefe de la escuadra española almirante [¿?] Pareja. Una vez que se conoció el tratado Vivanco-Pareja, el conflicto peruano-español ya no fue más

[40] Citado por ARDAO, 1978, p. 23.

[41] El relato de los hechos del conflicto peruano-español de 1863, así como de las negociaciones previas al Congreso de Lima de 1865 y los aspectos centrales tratados en el mismo, se puede ver en CUEVAS CANCINO, 1955, pp. 257-272. Un relato contemporáneo del conflicto que enfrentó a España y Perú, puede ser consultado en un texto anónimo de 1864 que lleva por título *Ojeada sobre la cuestión española*. El texto del tratado no se ha podido ubicar, así que lo que se diga de él se ha tomado del estudio de CUEVAS CANCINO, 1955.

asunto del congreso, el cual pasó a ocuparse, de acuerdo con Cuevas Cancino, de su agenda inicial.

En la clausura del congreso —marzo de 1865— se firmaron cuatro tratados: de unión y alianza, de conservación de paz, de correos y de comercio y navegación. Según Cuevas Cancino, el objetivo del tratado de unión y alianza fue proporcionar la seguridad a los países firmantes ante cualquier agresión proveniente del exterior. Igualmente, estrechar las relaciones de los países firmantes del tratado y promover intereses comunes, mediante la garantía mutua de independencia, soberanía e integridad territorial.

3. LA UNIÓN Y CONFEDERACIÓN EN LOS INTELECTUALES HISPANOAMERICANOS

En las páginas anteriores se han revisado y analizado buena parte de los tratados de unión y confederación firmados por los países hispanoamericanos durante el periodo comprendido entre la década de 1820 a 1860. Como complemento a estas reuniones que buscaban concretar la liga, confederación y defensa de las jóvenes repúblicas, en cierta intelectualidad de la época se dio una amplia discusión en torno a los problemas de la unión e identidad hispanoamericana. Los representantes más sobresalientes de este círculo de intelectuales fueron Benjamín Vicuña Mackenna, Juan Bautista Alberdi, Juan Manuel Carrasco Albano, Francisco Bilbao, Francisco de Paula Vijil y José María Torres Caicedo, entre otros. El mismo Vicuña Mackenna exaltó la labor del grupo afirmando que sus tareas, tanto o más que las asambleas oficiales, "han contribuido a dar conciencia i popularidad a la asociación americana".[42] Estudiar los escritos de algunos de estos personajes permitirá aportar otros elementos que proporcionen un mejor acercamiento al problema que se estudia.

En 1857 el ministro de México en Guatemala, Juan Nepumuceno Pereda, escribió una memoria en la que planteaba la necesidad de un congreso de plenipotenciarios de los "Estados Hispanoamericanos".[43] En ella el autor mencionaba el peligro que corría tanto la existencia política como territorial de estas naciones. El argumento central expuesto por Pereda tuvo que ver con que la "raza latina" en el continente americano venía siendo amenazada en su existencia por la "raza anglosajona" en su vertiente norteamericana. Adelantándose un tanto al arielismo de Rodó, Pereda señaló las potencialidades de la

[42] VICUÑA MACKENNA, 1919, p. 210.

[43] PEREDA, 1926. En el AHSREM se encuentra el documento manuscrito bajo la clasificación 7-2-32.

"raza latina" que habitaba en "Hispanoamérica" para luego señalar cómo esta parte del continente había "ido decayendo de preponderancia, al compás de los desastres sobrevenidos a su antigua Metrópoli; mientras que su antagonista, ha aumentado prodigiosamente en poder y en influjo". Esto, explicaba Pereda, debido a que los países del área vivían en la inestabilidad política y la falta de unión, mientras que el país del norte hacía gala de estabilidad, trabajo e inteligencia.[44] Pereda, no obstante señalar los principales problemas de los países hispanoamericanos, planteó una solución a ellos. El remedio, afirmó, estaba en "hacer un llamado no ya únicamente al patriotismo local, sino al sentimiento de raza" y a la unidad, mediante la organización de un Congreso Americano.[45] Destaca en esta vía de solución propuesta por Pereda el hecho de que el peligro al cual estaba expuesta "la raza latina" del continente americano, en virtud de la amenaza anglosajona, lo hacía extensivo a su homólogo europeo, principalmente España. Ello en razón de que las posesiones del país ibérico en las Antillas y en el Pacífico estaban siendo constantemente asediadas por Estados Unidos. De allí que Pereda recomendara que España fuera invitada al congreso que estaba proponiendo. Seguramente que años más tarde, cuando la flota de su majestad María Cristina se acercó peligrosamente a las costas peruanas, Pereda reconsideró su posición.

Juan Manuel Carrasco Albano tuvo una opinión parecida a la de Pereda acerca del problema de la unión y confederación hispanoamericana. Su punto de vista lo expuso en una memoria en la que dejó sentada la necesidad y objetos de un "congreso americano". Al igual que Pereda, el punto central de Carrasco era impedir la absorción de la "raza española en América" por parte del elemento anglosajón de Norteamérica. Para Carrasco, el objetivo principal del congreso que estaba proponiendo debía ser concertar los medios de defensa necesarios para impedir las sucesivas usurpaciones del coloso del norte: "oponer a la Confederación política norte-americana la federación moral de la comunidad de sentimientos, de miras i de intereses, realizar por el concurso libre de las voluntades la unión que el yugo colonial mantenía por la fuerza, constituir en suma una nacionalidad sud-americana".[46] Bajo la bandera de que la "raza latina" no debía sucumbir en América bajo el influjo de "la raza anglosajona", algunos de los intelectuales latinoamericanos del periodo que se estudia se plantearon el problema de una "confederación hispanoamericana".

Carrasco, a diferencia de Pereda, no se limitó a denunciar el peligro que acechaba a la "raza latina" de las naciones latinoamericanas, sino que señaló

[44] PEREDA, 1926, pp. 165-166.
[45] PEREDA, 1926, p. 173.
[46] CARRASCO ALBANO, 1919, p. 262.

los caminos que alejarían la amenaza anglosajona. Para Carrasco, las materias que deberían ocupar un "congreso hispanoamericano" eran tan "varias como las que constituyen la vida social, política e internacional de las naciones". Así las cosas, planteó la paz internacional, la unidad de legislación, la abolición de aduanas, el impulso a los caminos y ferrocarriles, la colonización y la inmigración, la instrucción pública y otros aspectos que promovieran el progreso de estos países. En esto, como muestro a renglón seguido, la propuesta de Carrasco se acercó a la de Juan Bautista Alberdi.

En relación con la unidad y confederación hispanoamericana, Alberdi adoptó un punto de vista diferente al de Pereda y se acercó a los planteamientos de Carrasco. El aspecto a destacar en Alberdi es que, desde su perspectiva, la confederación de los países hispanoamericanos no debía adoptar el programa de Panamá, "no es la liga militar de nuestro continente, no es la centralización de sus armas lo que es llamado a organizar esta vez. Los intereses de América han cambiado: sus enemigos políticos han desaparecido. [...] La época política i militar ha pasado: la han sucedido los tiempos de las empresas materiales, del comercio, de la industria i riquezas". Como correspondía a un intelectual del siglo XIX, Alberdi anteponía la idea del progreso a cualquier otro tipo de solución. En su propuesta de unión y confederación, el enemigo a vencer no era "el mal de opresión extranjera, sino el mal de [la] pobreza, de [la] despoblación, de[l] atraso i [de la] miseria. Los actuales enemigos de la América están abrigados dentro de ella misma". En opinión de Alberdi los adversarios que el continente albergaba en sí mismo no eran otros que las malas condiciones geográficas traducidas en la incomunicación que padecía toda la región y en la ausencia de crédito, "como medio de producir la riqueza positiva i real".[47] En Alberdi, la idea de la confederación fue más allá de la defensa y afianzamiento de la Independencia. El intelectual argentino le dio énfasis a la necesidad de vincular más estrechamente entre sí a los países hispanoamericanos, y a todo el continente con las naciones europeas, por medio del comercio, del progreso material y social, para usar los términos de la época. En Alberdi hay una idea muy presente y generalizada en el pensamiento liberal del siglo XIX, como era el afianzamiento de las naciones sobre la base de alcanzar el progreso. Lo novedoso en Alberdi es que vinculó esta idea con las aspiraciones de unión y confederación americana.

En Francisco Bilbao el problema de la unión hispanoamericana se plantea de manera diferente. En él la idea de la confederación de estos países estuvo asociada no sólo con una alianza para la defensa de la Independencia contra las tentativas de Europa, ni solamente en vista de intereses comerciales. En su

[47] ALBERDI, 1919, pp. 239-240.

opinión la unión tenía un carácter más elevado y trascendental: "Unificar el alma de la América. Identificar su destino con el de la República. [...] Unificar el pensamiento, unificar el corazón, unificar la voluntad de la América. Idea de la libertad universal, fraternidad universal i práctica de la soberanía".[48] La idea de Bilbao se montó sobre un discurso completamente liberal y político en el que se reivindicaba la República como la forma de gobierno más adecuada para el desarrollo de las naciones, con lo cual estaba haciendo una crítica a los intentos de instaurar monarquías en el continente que tuvieron un fuerte apoyo en Europa. En este sentido afirmó que no quería ver en el continente "ejecutivos-monarquía, ni centralización despótica, ni conquista, ni pacificación teocrática". También resalta en su propuesta la idea de la libertad y la fraternidad universales, y la práctica de la soberanía, como elementos modernizadores de la sociedad y la política de las naciones hispanoamericanas. En el pensamiento de Bilbao la base de la unidad era la asociación de las personalidades libres, hombres y pueblos con el fin de conseguir la fraternidad universal.

En diversos escritos José María Torres Caicedo denunció el filibusterismo patrocinado por Estados Unidos sobre Centro América que, afirmaba, podría incluso alcanzar el resto del continente. Torres Caicedo hizo un urgente llamado para que prontamente se organizara una confederación hispanoamericana. Refiriéndose a la Nueva Granada —específicamente a Panamá— afirmó que su independencia estaba amenazada y que "la raza española está en vísperas de ser absorbida en América por los anglo-sajones".[49] En un poema, cantó las desgracias que vivía el continente y la necesidad de que se uniera:

VI

"Cuanto es útil, es bueno", así creyendo,
La Unión americana da al olvido
La Justicia, el Deber, lo que es prohibido
Por santa ley de universal amor;
Y convirtiendo la Moral en cifras,
Lo provechoso como justo sigue;
El Deber! qué le importa si consigue
Aumentar su riqueza y su esplendor!

[48] BILBAO, 1919, p. 276. Su punto de vista en relación con la unidad latinoamericana fue ampliado en "La América en peligro", pp. 187-195, que forma parte del libro que publicó la Biblioteca Ayacucho; al respecto, véase BILBAO, 1988.

[49] TORRES CAICEDO, 1980, p. 173.

A su ancho pabellón estrellas faltan,
Requiere su comercio otras regiones;
Mas flotan en el Sur libres pendones—
Que caigan! dice la potente Unión.
La América central es invadida,
El Istmo sin cesar amenazado,
Y Walker, el pirata, es apoyado
Por la del Norte, pérfida nación!

IX

Mas aislados se encuentran, desunidos,
Esos pueblos nacidos para aliarse:
La unión es su deber, su ley amarse:
Igual origen tienen y misión;—
La raza de la América latina,
Al frente tiene la sajona raza,—
Enemiga mortal que ya amenaza
Su libertad destruir y su pendón.[50]

El punto de vista de Torres Caicedo se apegaba a la hipótesis de la liga anfictiónica surgida en el Congreso de Panamá de 1826. Para el intelectual colombiano lo prioritario era establecer una liga defensiva y ofensiva para detener al enemigo. Los aspectos que a continuación se mencionan son parte central en la propuesta de unión continental que Torres Caicedo formuló en su momento: 1) Formar una confederación para impedir que se repitiesen las agresiones contra los países del área. 2) Celebrar un tratado de garantía entre todas las naciones "hispanoamericanas" y las potencias europeas que tuviesen posesiones en la "América del Sur". 3) Establecer un periódico escrito en francés y publicado en París o Bruselas, en el que se explicaran las cuestiones internacionales que se suscitasen en Hispanoamérica y defendieran sus intereses.

En Torres Caicedo la unión de los países del continente constituía la gran panacea para la solución de los problemas de los países del área. En este sentido Torres Caicedo afirmaba que la unión "será fecunda en resultados; ella transformará la faz política y social de las Repúblicas de la América Latina. [...] Sí! la unión es la palabra de vida para la América española, así como ha sido para todos los pueblos [...]".[51] De los autores revisados en lo que tiene

[50] Torres Caicedo, 1980a, pp. 179 y 182.
[51] Torres Caicedo, 1980b, pp. 186-187.

que ver con el problema de la unión y confederación de los países latinoamericanos, Torres Caicedo fue el más utópico de todos en cuanto a sus formulaciones, dada la importancia que puso en la unión, como la solución a los problemas sociales, políticos y económicos de los países latinoamericanos.

CONCLUSIONES

Los intentos de confederación y de unión hispanoamericana durante el periodo comprendido entre 1826 y 1860 estuvieron ligados a dos fenómenos. El primero, establecer una defensa de la Independencia y con ello autoafirmarse como países libres. En segundo término, dichos intentos por organizar una liga de naciones permitieron ir construyendo una identidad continental. Esta identidad continental tuvo dos variantes: una, que se mostró ante Europa como una entidad territorial nueva en el contexto internacional, y otra, expuesta ante los Estados Unidos de Norteamérica, en la idea de presentarse como el otro gran bloque de estados que conformaban el continente americano.

Los procesos de integración estudiados, aunque no tuvieron mucho éxito, posibilitaron moldear y reforzar la idea y el nombre de algo que se inició en los tiempos anteriores a la Independencia como *América* y lo *americano*, para al final del proceso cristalizar en *América Latina* y lo *latinoamericano*. En relación con este proceso, en un primer momento se ha podido identificar una etapa, la de la Independencia, en la que se habló de la defensa del continente americano frente a las agresiones venidas de Europa. Cuando las arremetidas colonialistas provinieron del vecino del norte, sin que las del viejo continente hubieran desaparecido, hubo la necesidad de cambiar la idea y el nombre de *América* y de lo *americano*, por otra noción que permitiera seguir defendiendo la Independencia y los intereses de los países comprometidos en el proyecto de confederación. Esta nueva noción y nombre fue *Hispanoamérica*. Muy contemporánea a esta idea y noción del continente fue apareciendo otra, *Latinoamérica*, que curiosamente no fue muy usada en los congresos estudiados. Esta designación tomó fuerza e identidad sobre todo durante el tránsito del siglo XIX al XX.

Los intelectuales latinoamericanos tuvieron mucho que ver con el proceso de la unión y confederación, y con las transformaciones del concepto más apropiado para designar a esta parte del continente. Muchos de ellos contribuyeron con sus escritos y discusiones a ir moldeando la idea y el nombre de América Latina durante el siglo XIX. Hubo diferentes posiciones, unas utópicas, otras de carácter político-militar y unas más que apuntaron a ver en la unión y confederación el anhelado progreso a que toda sociedad del siglo XIX aspiró.

Sin duda, los proyectos de unión y confederación de los países del sur del continente durante el siglo XIX tuvieron mucho de utópico, a pesar de que se realizaron congresos que impulsaban la mancomunidad de intereses. Pero las condiciones económicas y políticas, sumadas a los localismos impidieron que ese sueño impulsado por tantos, desde Miranda y Bolívar, lograra cristalizar. No obstante, lo interesante a destacar en estos intentos es que, tanto los congresos como las discusiones en torno al problema de la unión y confederación, aportaron elementos importante al proceso complejo de construcción del nombre y la identidad de América Latina.

ANEXO

Notas sobre algunas de las fuentes para el estudio de una identidad latinoamericana durante el siglo XIX

Las fuentes históricas que han sido utilizadas para sustentar este trabajo son las memorias de los congresos de integración americana celebrados hasta la década de los 1860, ellos fueron los siguientes: el Congreso de Panamá reunido en junio de 1826; el Congreso de Plenipotenciarios, reunido en Lima en enero de 1848; el Tratado de Unión, celebrado entre Chile, Perú y Ecuador en 1856, y el convenio acordado en Lima en 1865. Otro tipo de fuente para argumentar este estudio son los escritos de algunos intelectuales americanos que trabajaron en la idea de la unión e integración americana, así como en la formación de una identidad americana. Entre los más importantes de ellos figuran Benjamín Vicuña Mackenna, Juan Bautista Alberdi, Juan Manuel Carrasco Albano, Francisco Bilbao, Francisco de Paula Vijil y José María Torres Caicedo.

La unión hispanoamericana quedó planteada en escritos de carácter oficial y ensayos que fueron publicados en importantes periódicos de la época. Parte de ellos fueron recopilados y publicados en 1862 por la Sociedad de la Unión Americana de Santiago de Chile, bajo el titulo *Colección de ensayos i documentos relativos a la Unión y confederación de los pueblos Hispano-Americanos.* Esta colección de documentos fue compilada por José Victorino Lastarria, Álvaro Covarrubias, Domingo Santa María y Benjamín Vicuña Mackenna. Otra fuente histórica empleada en la elaboración de este ensayo la he encontrado en recopilaciones documentales publicadas bajo el patrocinio de entidades oficiales o como anexos de investigaciones realizadas por estudiosos del tema. Así por ejemplo, en 1926 la Secretaría de Relaciones Exteriores de México publicó bajo la coordinación de Antonio de la Peña y Reyes un tomo titulado *El*

Congreso de Panamá y algunos otros proyectos de Unión Hispanoamericana. En esta obra se recogieron los textos de algunos de los acuerdos a que se llegó en los congresos de confederación ya mencionados, además de algunos otros congresos de esta índole realizados hacia el final del siglo XIX. Este libro incluye una interesante memoria del representante mexicano ante el gobierno de Guatemala, Juan Nepomuceno Pereda, escrita en 1857 y el proyecto de una Asamblea General Americana escrito en 1862 por Matías Romero, representante mexicano ante los Estados Unidos de América. Arturo Ardao, en su libro *Génesis de la idea y el nombre de América Latina,* publicó como anexo documental algunos de los textos de José María Torres Caicedo, uno de los intelectuales latinoamericanos del siglo XIX que más coadyuvó en la idea continental hispanoamericana. En su serie *Cuadernos de Cultura Latinoamericana,* la Universidad Nacional Autónoma de México, junto con la Unión de Universidades de América Latina, publicó algunos de los documentos más importantes que a propósito del problema de la unión y confederación hispanoamericana se escribieron durante el siglo antepasado.[52] Por su parte, la Biblioteca Ayacucho, en su conocida serie de títulos auspiciada por el gobierno venezolano, ha publicado los más importantes escritos de algunos de los intelectuales del siglo XIX que por medio de sus escritos contribuyeron al proceso de la identidad del continente americano.[53]

Por su importancia como fuente histórica para el estudio de la construcción de una identidad americana durante el periodo en estudio, vale la pena hacer una breve reseña crítica de las ediciones de la *Colección de ensayos i documentos relativos a la Unión y confederación de los pueblos Hispano-Americanos.* Después de la primera edición chilena de este libro que data de 1862, poco más de un siglo después, en 1976, en Panamá se hizo una nueva edición. Tres años más tarde, la Unión de Universidades de América Latina con sede en México publicó un facsímil de la edición chilena de 1862. En el prólogo de

[52] Algunos de estos autores y textos son: Simón Bolívar, "La carta de Jamaica", 1978 (núm. 1); Francisco Bilbao, "Iniciativa de la América. Idea de un congreso federal de las republicas", 1978 (núm. 3); Bernardo Monteagudo, "Ensayo sobre la necesidad de una federación general entre los Estados Hispanoamericanos", 1979 (núm. 40); Juan Bautista Alberdi, "Sobre la conveniencia de un congreso general americano", 1979 (núm. 42), y José Victorino Lastarria, "La América" (fragmentos), 1979 (núm. 66), entre otros.

[53] En esta serie aparecen los textos de Simón Bolívar, *Doctrina del Libertador,* 1976 (núm. 1); José Enrique Rodó, *Ariel,* 1976 (núm. 3); José Martí, *Nuestra América,* 1985 (núm. 15); Rufino Blanco Fombona, *Ensayos históricos,* 1992 (núm. 36); Pedro Enríquez Ureña, *La utopía de América,* 1978 (núm. 37); Francisco García Calderón, *Las democracias latinas – La creación de un continente,* 1987 (núm. 44); Manuel Ugarte, *La nación latinoamericana,* 1987 (núm. 45); Francisco de Miranda, *América espera,* 1982 (núm. 100), y Francisco Bilbao, *El evangelio americano,* 1988 (núm. 129), entre otros.

esta edición mexicana el historiador panameño Ricaurte Soler afirma que ésta debe considerarse como la primera edición mexicana de tan importante colección de documentos. En realidad, el facsímil de 1979 corresponde a la segunda edición mexicana del libro que se comenta, puesto que en 1919 la Secretaría de Gobernación de este país realizó la que en realidad fue la primera edición mexicana de esta importante compilación de ensayos y documentos relativos a la unión y confederación de los países hispanoamericanos.[54] Hay que señalar que entre la edición chilena de 1862 y la mexicana de 1919, existen leves pero importantes diferencias en relación con el nombre del libro, cuyo título original es *Colección de ensayos i documentos relativos a la Unión y confederación de los pueblos Hispano-Americanos.* En la edición mexicana de 1919 el título cambia a *El ideal Latino-Americano. Colección de documentos, protocolos de diversos Congresos, memorias de eminentes pensadores y otras materias de muy vivo interés que se refieren a la proyectada Unión y Confederación de los países Centro y Suramericanos.* En función del tema general de este ensayo, me interesa destacar el cambio entre la denominación *Hispano-Americanos,* de la edición chilena de 1862, a *Latino-Americano,* de la aparecida en México en 1919. Ello por cuanto estas denominaciones hacen parte de la evolución del término y de la construcción de una identidad continental americana. El cambio obedece a la coyuntura en la que aparecen una y otra edición. Para el caso de la edición chilena de 1862, tal como Ricaurte Soler afirma en el prólogo a la edición mexicana de 1979, facsímil de aquélla, el libro aparece como producto de la "conmoción que, a escala hispanoamericana, produjo la invasión francesa a México".[55] En ese momento la expresión *Hispanoamérica* era más usual que *Latinoamérica,* aunque hay que decir que este último término ya había sido introducido en el pensamiento de algunos de los intelectuales latinoamericanos que se ocupaban de estos temas, especialmente de los que residían en París. La publicación mexicana de 1919 tiene como contexto la Revolución. En la introducción a esta edición, cuyo autor no se menciona, hay referencias a la "Doctrina Carranza", esto es, a la política internacional del líder revolucionario. En esta materia Venustiano Carranza desconoció la "Doctrina Monroe" y, en cambio, habló de una política internacional basada en la "igualdad, el mutuo respeto a las instituciones y a las leyes y la firme y constante voluntad de no intervenir jamás, bajo ningún pretexto en los asuntos interiores de otros países".[56] La idea de Carranza era que los principios de sobe-

[54] Agradezco a Luis Arturo Torres Rojo el haberme mostrado y facilitado la edición mexicana de 1919.

[55] SOLER, 1979, p. VI.

[56] Citado en SECRETARÍA DE GOBERNACIÓN, 1919, p. XXXIII.

ranía adquiridos por México con la Revolución se pudieran hacer extensivos al resto de los países de América Latina.

Ahora bien, otro aspecto que se puede argumentar para explicar el cambio de conceptualización del continente es que para este momento, sin que el concepto *Hispanoamérica* hubiera desaparecido, la noción *Latinoamérica* había tomado mayor auge sobre ésta. Entre otros aspectos, este cambio de nombre y conceptualización del continente obedeció a un afianzamiento de la corriente latinoamericanista frente al discurso panamericano promovido por Estados Unidos y, también, frente a la insistencia de algunos hispanófilos y del mismo gobierno español por recuperar el terreno perdido a raíz de la debacle sufrida por España en 1898.

SIGLAS

AHSREM Archivo Histórico de la Secretaría de Relaciones Exteriores de México

BIBLIOGRAFÍA

ANÓNIMO
1864 *Ojeada sobre la cuestión española.* Lima: Imprenta de Huerta.
ALBERDI, Juan Bautista
1919 "Memoria sobre la conveniencia i objeto de un Congreso General Americano" [1848], en José Victorino LASTARRIA *et al.*, *El ideal Latino-Americano. Colección de documentos, protocolos de diversos Congresos, memorias de eminentes pensadores y otras materias de muy vivo interés que se refieren a la proyectada Unión y Confederación de los países Centro y Suramericanos.* México: Imprenta de la Secretaría de Gobernación, pp. 318-364.
ARDAO, Arturo
1978 *La idea de la Magna Colombia. De Miranda a Hostos*, en *Cuadernos de Cultura Latinoamericana*, 2. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Unión de Universidades de América Latina.
1980 *Génesis de la idea y el nombre de América Latina.* Caracas: Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos.
AROSEMENA, Justo
1974 *Estudio sobre la idea de una Liga Americana.* Panamá: Ministerio de Relaciones Exteriores.
BILBAO, Francisco
1919 "Iniciativa de la América. Idea de un Congreso Federal de las Repúblicas" [1856], en José Victorino LASTARRIA *et al.*, *El ideal Latino-America-*

no. Colección de documentos, protocolos de diversos Congresos, memorias de eminentes pensadores y otras materias de muy vivo interés que se refieren a la proyectada Unión y Confederación de los países Centro y Suramericanos. México: Imprenta de la Secretaría de Gobernación, pp. 390-425.

1988 *El Evangelio Americano.* Caracas: Biblioteca Ayacucho.

BRADING, A. David

1993 *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867.* México: Fondo de Cultura Económica.

CARRASCO ALBANO, Juan Manuel

1919 "Memoria presentada a la Facultad de Leyes de la Universidad de Chile, sobre la necesidad i objetos de un Congreso Sud-Americano" [1855], en José Victorino LASTARRIA *et al.*, *El ideal Latino-Americano. Colección de documentos, protocolos de diversos Congresos, memorias de eminentes pensadores y otras materias de muy vivo interés que se refieren a la proyectada Unión y Confederación de los países Centro y Suramericanos.* México: Imprenta de la Secretaría de Gobernación, pp. 364-389.

COSTELOE, Michael

1989 *La respuesta a la Independencia. La España imperial y las revoluciones hispanoamericanas, 1810-1840.* México: Fondo de Cultura Económica.

COCK HINCAPIÉ, Olga

1998 *Historia del nombre de Colombia.* Santa Fe de Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.

CUEVAS CANCINO, Francisco

1955 *Del Congreso de Panamá a la Conferencia de Caracas, 1826-1954. El genio de Bolívar a través de las relaciones internacionales.* Caracas: Editorial Ragon.

CHIARAMONTE, José Carlos

1989 "Formas de identidad en el Río de la Plata luego de 1810", *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. E. Ravignani*, 1, pp. 71-92.

DELER, Jean Paul, e Yves SAINT-GEOURS (comps.)

1986 *Estados y naciones en los Andes. Hacia una historia comparativa: Bolivia – Colombia – Ecuador – Perú.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos-Instituto Francés de Estudios Andinos.

ESTRADE, Paul

1998 "Del invento de *América Latina* en París por latinoamericanos (1856-1899)", en Jacques MAURICE y Marie-Claire ZIMMERMANN (comps.), *París y el mundo ibérico e iberoamericano,* Actas del XXVIII° Congreso de la Sociedad de Hispanistas Franceses. París: Université París X-Nanterre.

GUERRA, François-Xavier

1993 *Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas.* México: Editorial Mapfre-Fondo de Cultura Económica.

JARAMILLO, Juan Diego

1983 *Bolívar y Canning, 1822-1827.* Bogotá: Banco de la República.

KÖNIG, Hans-Joachim
1994 *En el camino hacia la nación. Nacionalismo en el proceso de formación del Estado y de la nación de la Nueva Granada, 1750-1856.* Bogotá: Banco de la República.

LASTARRIA, José Victorino, *et al.*
1919 *El ideal Latino-Americano. Colección de documentos, protocolos de diversos Congresos, memorias de eminentes pensadores y otras materias de muy vivo interés que se refieren a la proyectada Unión y Confederación de los países Centro y Suramericanos.* México: Imprenta de la Secretaría de Gobernación.

LYNCH, John
1989 *Las revoluciones hispanoamericanas, 1808-1826.* Barcelona: Editorial Ariel.

MARICHAL, Carlos
1996 "La historia latinoamericana: ¿Quo vadis? Reflexiones sobre el concepto de América Latina desde la perspectiva de las relaciones internacionales", *Revista de Historia y Ciencias Sociales*, XI, 55, pp. 307-321.

MONTEAGUDO, Bernardo
1919 "Ensayo sobre la necesidad de una Federación general entre los Estados Hispanoamericanos" [1825], en José Victorino LASTARRIA *et al.*, *El ideal Latino-Americano. Colección de documentos, protocolos de diversos Congresos, memorias de eminentes pensadores y otras materias de muy vivo interés que se refieren a la proyectada Unión y Confederación de los países Centro y Suramericanos.* México: Imprenta de la Secretaría de Gobernación, pp. 218-242.

ORTIZ ESCAMILLA, Juan
1997 *Guerra y gobierno. Los pueblos y la independencia de México.* México: El Colegio de México.

PEÑA Y REYES, Antonio de la
1926 "Prólogo" a *El Congreso de Panamá y algunos otros proyectos de Unión Hispanoamericana.* México: Secretaría de Relaciones Exteriores.

PEREDA, Juan Nepomuceno
1926 "Memoria reservada sobre la necesidad de un Congreso de Plenipotenciarios de los diversos Estados Hispanoamericanos" [1857], en SECRETARÍA DE RELACIONES EXTERIORES, *El Congreso de Panamá y algunos otros proyectos de Unión Hispano-Americana*, prólogo y edición de Antonio de la Peña y Reyes. México: Secretaría de Relaciones Exteriores.

PHELAN, John
1968 "Pan-latinism, French intervention in Mexico (1861-1867) and the genesis of the idea of Latin America", en *Conciencia y autenticidad históricas. Escritos en homenaje a Edmundo O'Gorman*, México: Universidad Nacional Autónoma de México.

QUIJADA, Mónica
1998 "Sobre el origen y difusión del nombre *América Latina* (o una variación

heterodoxa en torno al tema de la construcción social de la verdad)", *Revista de Indias*, LVIII, 214, pp. 595-615.

REZA, Germán A. de la
2000 "Antecedentes de la integración latinoamericana: los Congresos de Unión y Confederación del siglo XIX", *Revista de Historia de América*, 127, pp. 95-116.

RODRÍGUEZ O., Jaime E.
1980 *El nacimiento de Hispanoamérica. Vicente Rocafuerte y el hispanoamericanismo, 1808-1832.* México: Fondo de Cultura Económica.

ROJAS MIX, Miguel
1986 "Bilbao y el hallazgo de América latina: Unión continental, socialista y libertaria...", *Cahiers du Monde Hispanique et Luso-Brésilien*, 46.

SECRETARÍA DE RELACIONES EXTERIORES
1926 *Congreso de Panamá y algunos otros proyectos de Unión Hispanoamericana*, prólogo y edición de Antonio de la Peña y Reyes. México: Secretaría de Relaciones Exteriores.

SECRETARÍA DE GOBERNACIÓN
1919 "Introducción", en *El ideal Latino-Americano. Colección de documentos raros, protocolos de diversos Congresos, memorias de eminentes pensadores y otras materias de muy vivo interés que se refieren a la proyectada Unión y confederación de los países Centro y suramericanos.* México: Imprenta de la Secretaría de Gobernación.

SELSER, Gregorio
1997 *Cronología de las intervenciones extranjeras en América Latina*, t. II, 1849-1898. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Universidad Autónoma Metropolitana, Azcapotzalco-Universidad Obrera de México Vicente Lombardo Toledano.

SILVA OTERO, Arístides
1976 *El Congreso de Panamá.* Caracas: Imprenta Universitaria.

SOLER, Ricaurte
1978 *La nación hispanoamericana.* Panamá: Instituto Nacional de Cultura.
1979 "Prólogo" a *Colección de Ensayos i Documentos relativos a la Unión y Confederación de los pueblos Hispano-Americanos.* México: Unión de Universidades de América Latina.
1980 *Idea y cuestión nacional latinoamericanas. De la independencia a la emergencia del imperialismo.* México: Siglo XXI Editores.

TORRES CAICEDO, José María
1980 "Espíritu de unión de las Repúblicas de la América del Sur" [1850], en Arturo ARDAO, anexo documental a *Génesis de la idea y el nombre de América Latina.* Caracas: Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos.
1980a "Las dos Américas" [1856], en Arturo ARDAO, anexo documental a *Génesis de la idea y el nombre de América Latina.* Caracas: Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos.

1980b "Confederación de las naciones hispanoamericanas" [1858], en Arturo ARDAO, anexo documental a *Génesis de la idea y el nombre de América Latina.* Caracas: Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos.

URIBE, María T., y Jesús M. ÁLVAREZ
1987 *Poderes y regiones: problemas en la constitución de la nación colombina. 1810-1850.* Medellín: Universidad de Antioquia.

VÁZQUEZ, Josefina Z.
1991 "El pacto de familia. Intentos mexicanos para la integración hispanoamericana 1830-1847", *Revista de Indias,* LI, 193, pp. 545-570.

VICUÑA MACKENNA, B.
1919 "Estudios Históricos sobre la Federación Americana" [1862], en José Victorino LASTARRIA *et al.*, *El ideal Latino-Americano. Colección de documentos, protocolos de diversos Congresos, memorias de eminentes pensadores y otras materias de muy vivo interés que se refieren a la proyectada Unión y Confederación de los países Centro y Suramericanos.* México: Imprenta de la Secretaría de Gobernación, pp. 196-216.

LA POLÍTICA CULTURAL DE FRANCIA EN LA GÉNESIS Y DIFUSIÓN DEL CONCEPTO *L'AMÉRIQUE LATINE*, 1860-1930

ESTHER AILLÓN SORIA
El Colegio de México

...ese extraño amor a Francia que supuestamente nos salva a los latinoamericanos de la vieja subordinación hispánica y de la nueva subordinación anglosajona; Francia es como una protección segura y anhelada.
CARLOS FUENTES[1]

Hasta mediados del siglo XIX, el concepto "América Latina" no existía. En la génesis que dio forma a esa nueva discursividad identitaria confluyeron, en París, varios tipos de poder (político, intelectual y cultural). Intelectuales latinoamericanos y la política cultural de Francia hacia América intervinieron en este proceso posibilitando, además, la inserción del concepto en el vocabulario general.

En este artículo analizaré la política cultural de Francia hacia América Latina, entendida como la manifestación de una voluntad política oficial en el área de la cultura que se plasmó en un conjunto de acciones y recursos aplicados consistentemente. Veremos cómo se entretejieron las actitudes expansionistas de Francia con la cultura mediante el panlatinismo y, también, cómo esas actitudes y el concepto de la latinidad se transformaron en el tiempo. Realizaré una exploración de los orígenes y de la trayectoria de la política cultural francesa respecto a América Latina, entre 1860 y 1930, la cual buscaba consolidar su influencia en la región a partir de la justificación de la "latinidad" de América, disputando espacios a Inglaterra y a Estados Unidos en la región.

Sin duda, en sus inicios, la idea de la latinidad de América fue utilizada como trasfondo de la política exterior de Napoleón III en la ex América hispánica, particularmente para justificar la intervención en México. El gobierno francés promovió el concepto con una política de expansión basada en la posibilidad de "una América Latina para Francia". Sin embargo, resultaba meri-

[1] CHEYMOL, 1985, "Entrevista a Carlos Fuentes", México, 14 de junio de 1985.

dianamente claro que después del fracaso de la intervención en México ya no cabía la posibilidad de una política colonial de Francia en América. Pero, al mismo tiempo, hay que tener presente que en la segunda mitad del siglo XIX el concepto América Latina, como lo ha señalado Aimer Granados en el primer ensayo del presente libro, se creó y difundió por intelectuales latinoamericanos exiliados, quienes reflexionaron y desarrollaron el concepto, dándole un contenido múltiple. En efecto, París fue la capital europea donde intelectuales latinoamericanos gestaron el nombre de América Latina a mediados del siglo XIX.

En definitiva, la creación y difusión del concepto América Latina se dio a partir de la intersección de dos vertientes. La primera, representada por algunos intelectuales latinoamericanos que generaron el nombre como parte de una estrategia de reconocimiento frente a las naciones europeas y en oposición a Norteamérica. La segunda, representada por una parte de la intelectualidad y del gobierno franceses que se volcaron a cimentar la idea de la latinidad de América como una estrategia para mejorar la posición de Francia entre los imperios europeos y sobre las nuevas entidades soberanas de América. Por estas dos razones, veremos a lo largo del trabajo cómo la intelectualidad francesa y la latinoamericana compartieron, en ciertas instancias, esta búsqueda.

Empero, esta búsqueda compartida fue desigual. Para los intelectuales de esta parte de América, ser reconocidos como latinos expresaba un deseo de formar parte de la construcción del "nosotros" europeo. Para los franceses, integrar como "latinos" a los habitantes de las ex colonias iberoamericanas, era fortalecer la esfera no anglosajona. Si había un país europeo que no tenía el menor problema y sí el mayor interés en participar de la génesis del término "América Latina" y difundirla hasta convertirla en concepto, ése era Francia.

En este proceso hay que resaltar la importancia de algunas instituciones oficiales del gobierno francés que contaban con un entorno cultural para la generación y publicación de ideas, así como con las armas ideológicas que ofrecía la experiencia histórica francesa.[2] Para lograr su influencia en América y otras regiones del mundo fuera de Europa, el ámbito cultural fue uno de los preferidos por el gobierno francés, bajo el concepto de lo franco-asiático, franco-africano y franco-latino. Pero a diferencia de *l'Afrique française* y de *l'Asie française*, la especificidad latinoamericana era que había logrado su independencia política, se reclamaba americana y, una parte de ella, latina de raíz europea.

Para fines de la exposición, este trabajo se divide en cinco apartados. El primero comprende los inicios de la política cultural francesa en América La-

[2] ESTRADE, 1998.

tina, sustentada en el concepto de la "latinidad" de América propugnado por el gobierno y algunos intelectuales franceses de la época (1860-1880). El segundo aborda el florecimiento del americanismo francés, como consecuencia de la política cultural de la intervención francesa en México. El tercero enfoca las vías de la influencia francesa en América Latina mediante la ciencia y la cultura entre 1880 y 1918. El cuarto apartado trata sobre las percepciones de las relaciones franco-latinoamericanas durante la Primera Guerra Mundial, y el quinto discute la consolidación de la política cultural francesa después de la Gran Guerra, entre 1920 y 1930. Las fuentes consultadas han sido trabajos de autores franceses contemporáneos al periodo de estudio y la *Revista América Latina*, publicada por el gobierno francés durante la Primera Guerra Mundial.

1. LOS INICIOS DE LA POLÍTICA CULTURAL FRANCESA: EL PANLATINISMO Y LA "LATINIDAD" DE AMÉRICA, 1860-1880

Existe consenso entre los investigadores en torno al hecho de que París fue la cuna del nombre de América Latina y que los términos asociados a la geografía subcontinental fueron formulados, por primera vez, por autores latinoamericanos, a mediados del siglo XIX en la capital francesa. Lo que se discute es el sello individual de un autor. Rojas Mix y Abramson asignan la paternidad del nombre al intelectual chileno Francisco Bilbao,[3] quien habría utilizado por primera vez la expresión en 1856, en una conferencia en París ante "treinta y tantos ciudadanos pertenecientes a casi todas las repúblicas del Sud". En esa conferencia, la expresión aparece en el contexto del peligro de "la inferioridad latente" frente a las riquezas y el poder de América del Norte, por lo que llamaba a la creación de la unión de las repúblicas de Sur América, bajo los principios de unión y libertad. Expresó Bilbao: "Pero la América vive, *la América latina*, sajona e indígena protesta, y se encarga de representar la causa del hombre [...] de producir en fin [...], la acción per-

[3] Francisco Bilbao Barquín (1823-1865). Intelectual chileno que formó parte de la generación que se empeñó en la "emancipación mental" de la América no anglosajona, necesaria después de la Independencia política. Autor de *El evangelio americano* y *La América en peligro*, obras de enfoque continental. BILBAO, 1978. Teólogo laico y socialista, autor de *Sociabilidad chilena* (1844), alegato contra el catolicismo, la herencia cultural española, el latifundio y la esclavitud. Como exiliado, fue discípulo de Lamennais, Quinet y Michelet. Estudió en El Colegio de Francia, fue coronel de las guardias rebeldes de la revolución de 1848 en Francia, estuvo exiliado en distintos países sudamericanos y escribió varios artículos. ABRAMSON, 1999, pp. 104-112.

petua del ciudadano, la creación de la justicia viva en los campos de la república".[4] Bilbao articuló el concepto inicialmente frente "al individualismo materialista de los Estados Unidos y a la barbarie absolutista de Rusia", aunque después de la intervención francesa en México tomó conciencia de la amenaza de Francia, como un tercer imperialismo que amenazaba la libertad de las Américas.[5]

Tres meses después de Bilbao, el colombiano José María Torres Caicedo,[6] también en París, habría utilizado la expresión: "La raza de *América latina* al frente tiene la sajona raza". Posteriormente, otros intelectuales americanos como el argentino Carlos Calvo, divulgaron el concepto.[7] De acuerdo con Phelan, entre 1861 y 1868, durante la intervención francesa en México, seis autores franceses y dos hispanoamericanos utilizaron de forma pionera la expresión América Latina. Emmanuel Domenech, secretario de Prensa del emperador Maximiliano, habría sido uno de los primeros en utilizarla al decir: "*l'Amérique latine*" y agregó "*c'est à dire, le Mexique, l'Amérique centrale et l'Amérique du Sud*".[8] Por su parte, Rojas Mix asevera que Phelan se equivoca al atribuir la expresión América Latina a Francia para quien ésta habría sido utilizada por primera vez en 1861, en la *Revue des Races*. Junto a Phelan, otros autores como Manuel Seco, también han atribuido la expresión a Francia, donde se habría gestado alrededor de 1860.[9]

Aparentemente, aún no ha concluido el debate sobre el origen de la expresión América Latina, pero lo que interesa en este trabajo es remarcar que la idea de la existencia de una América no anglosajona y distinta, a mediados del siglo XIX, formaba parte del clima ideológico y del repertorio de las refle-

[4] BILBAO, 1978, p. 11. Las cursivas son mías.

[5] ABRAMSON, 1999, p. 110.

[6] Rojas Mix distingue a Bilbao de Torres Caicedo en función de su cercanía con Francia. El primero habría sido "un marginal de la historia, subversivo, difícil de encajar y tal vez por eso los historiadores y filósofos lo olvidan"; Torres Caicedo, en cambio, "nunca dejó de ser un hombre de confianza de los franceses. Fue comendador de la Legión de Honor y miembro correspondiente del Instituto de Francia; ello no quiere decir que haya transigido en sus principios, pero se movió en círculos diplomáticos". Estas posiciones encontradas hicieron que el primero abandonara la expresión América Latina tras la intervención francesa en México; mientras que el segundo la usó por más de dos décadas. ROJAS MIX, 1991, pp. 344-345.

[7] Torres Caicedo la habría utilizado profusamente desde 1861 hasta 1879 en su obra *Unión latinoamericana, pensamiento de Bolívar para formar una liga americana, su origen y desarrollo.* ROJAS MIX, 1991, p. 344.

[8] Cit. por PHELAN, 1993, p. 474.

[9] "No es justificable escamotear, o minimizar, el papel de Bilbao en la fundación del término en que hoy reconocemos nuestra identidad. No sólo porque fue el primero en utilizarlo sino porque le dio su sentido actual". ROJAS MIX, 1991, p. 346.

xiones de intelectuales franceses y americanos, desde vertientes y ópticas diferentes, especialmente en París. La difusión de la denominación América Latina a fines del siglo XIX y principios del XX, coincide con la época en que Francia ejerció fascinación sobre las élites americanas con su consiguiente afrancesamiento.[10]

La Francia decimonónica ofrecía, además, instrumentos ideológicos idóneos para recoger los fundamentos de la modernidad. Particularmente influyente fue el positivismo, ya que éste brindaba a los intelectuales latinoamericanos un instrumento de gran utilidad para hablar del atraso de sus países, para explicar su historia y esbozar su futuro, partiendo de que la sociedad no estaba sana y de que había que corregirla con reformas, por medio de la ciencia y la enseñanza.[11] Las ideas de Comte, Taine y otros pensadores franceses fueron bien recibidas en América Latina pero asociadas de manera diversa al darwinismo, al ateísmo, al realismo y al naturalismo literario.[12] No menos significativas fueron otras corrientes de ideas muy distintas de figuras como Saint Simon, Considérant, Tristán, Proudhon y Fourier, que fueron fermento del utopismo social y que tanta influencia tuvieron en las revoluciones cuarentaiochistas.[13]

La cantidad de intelectuales latinoamericanos que vivían en París, sus agrupaciones, las publicaciones de obras sobre América Latina escritas por americanos y franceses, preponderantemente en lengua francesa, y los espacios de escritura como un eje de las relaciones entre Francia y América Latina, conformaron un clima ideológico de discusión de la nueva identidad subcontinental. Estos intercambios hacían de París la capital cultural sobresaliente en la época.

[10] La atracción que Francia ejercía sobre las élites latinoamericanas del siglo XIX y principios del XX, se debía a que desarrolló paradigmas de la cultura decimonónica, con transformaciones que la convirtieron en modelo cultural mundial. Entre otros por el desarrollo de las grandes obras de construcción urbana en los *pasajes* a lo largo de la capital parisina, las estructuras metálicas, la organización de Exposiciones Universales, la imposición de la moda, la integración del cuerpo humano al cartel, el fotomontaje, la litografía, los grandes *magazines* y el romanticismo triunfante en la literatura. Desde una visión crítica, W. Benjamin describió a la capital cultural del mundo como una sociedad productora de mercancías que creaba el sentimiento ilusorio de la seguridad y la creencia en el progreso, de una proyección infinita. BENJAMIN, 1989, pp. 50 y 230.

[11] ANDERLE, 1988, p. 421.

[12] Aunque el positivismo brindó poderosos medios a las clases medias, burguesía media e intelectuales liberales, el resultado expresó, de hecho, los intereses de las élites dominantes. ANDERLE, 1988, p. 422.

[13] De ellos, los dos primeros vivieron algunos años en América y Flora Tristán fue hija de peruano y francesa. ABRAMSON, 1999, pp. 25-26.

Pero el reto de búsqueda de una nueva identidad no fue sólo para los antiguos territorios de Hispanoamérica y Brasil sino también para las naciones europeas.[14] Recordemos que ya en la primera mitad del siglo XIX, Francia ejerció un papel de liderazgo en la promoción del *panlatinismo*. Éste era un nuevo término geopolítico que debía servir como base para la expansión francesa por medio de su política exterior. De acuerdo con este concepto, Europa se dividía en tres grandes regiones en pugna: anglosajones, eslavos y latinos liderados por Inglaterra, Rusia y Francia, respectivamente.[15] El panlatinismo descansaba sobre la existencia de una unidad basada en el origen de las lenguas latinas de Francia, Bélgica, España, Portugal, Italia, Rumania, y en la tradición cultural de la religión católica. De todas ellas, Francia era la llamada a cimentar y desarrollar a todas las naciones latinas porque "era la mejor situada para absorber los métodos modernos de la ciencia y la tecnología, exitosamente aplicada por los anglosajones, y de conciliar estos métodos con el temperamento y las tradiciones latinas".[16]

Desde este punto de vista, la idea de una América Latina no estuvo ausente de la plataforma política francesa. En este sentido, el panlatinismo también constituía "un programa de acción para incorporar el papel y las aspiraciones de Francia hacia la población hispana del Nuevo Mundo".[17] Desde la óptica francesa, el mundo latino en principio abarcaba la mayor parte de América teniendo en cuenta, además, la larga historia de la colonización francesa en Canadá, Misisipi y Luisiana. Por consiguiente, la América con raíces latinas era muy extensa, pero en la práctica el concepto fue aplicado y usado especialmente para designar al territorio que comprende América del Sur, el istmo de América Central y México.[18]

A pesar de la gran extensión del territorio que abarcaba la denominación

[14] En este sentido el impacto de la modernidad "alcanzó a toda la Europa meridional, a España y a Portugal y hasta cierto punto a Italia y a Francia, al mundo latino por consiguiente". PÉREZ, 1984.

[15] La pugna política entre estos tres poderes se puede apreciar en la opinión de un periodista ruso del siglo XIX quien afirmó que "cuando el águila rusa vuele sobre el Bósforo y el águila americana vuele sobre la ciudad de México, sólo quedarán dos grandes poderes en el mundo: Rusia y los Estados Unidos". PHELAN, 1993, pp. 465 y 469.

[16] La política panlatina también consistía en el apoyo a los países de su órbita, como en el caso del reconocimiento de España por Napoleón III, la intervención para la unificación de Italia y la independencia de Rumania. PHELAN, 1993, p. 472.

[17] PHELAN, 1993, pp. 463-464.

[18] Para Mauricio Tenorio: "El nombre *'l'Amérique latine'* no era ni es entendible sin su corolario, el otro mito, el tocqueviliano, '*l'Amérique*'. 'Latinoamérica' maduró y triunfó como vocablo porque no nombra una forma de ser, sino una de no ser: Estados Unidos, progreso, modernidad". TENORIO TRILLO, 1999, pp. 167-168.

América Latina, para los franceses de mediados del siglo XIX, el retroceso del mundo latino en América era notorio. Francia había perdido o vendido sus territorios colonizados propiciando una mayor expansión anglosajona en América.[19] España y Portugal también habían perdido control sobre sus colonias americanas, lo que significaba, en conjunto, la dislocación del imperio latino en el Nuevo Mundo, intentándose remediar sin éxito con tentativas de uniones regionales en Sudamérica después de la emancipación.[20]

Tanto en la formulación del concepto América Latina como en la del panlatinismo, un gestor importante fue Michel Chevalier,[21] quien preparó los fundamentos ideológicos de la expedición militar de Napoleón III a México.[22] En sus escritos, este destacado saintsimoniano[23] manifestaba la comprobada "decadencia de la vieja metrópoli ibérica y concebía el propósito de remplazarla en América para asumir allí su herencia frente a los anglosajones".[24] Según él, la intervención tenía "el fin declarado de ser punto de partida de la regeneración política de México" para lo que no bastaba una corta intervención militar sino "dominar el país entero, guarnecer cierto número de ciudades y pueblos atrincherados".[25]

[19] FUENTES MARES, 1984, pp. 163-164.

[20] GUILAINE, 1928, p. 4.

[21] Michel Chevalier (1806-1879). En 1825 estudió en la Escuela Politécnica de Francia y se convirtió en seguidor acérrimo de Saint Simon. Fue redactor de *Le Globe*, órgano oficial de la escuela saintsimoniana; siguió la línea de las reformas económicas y sociales, y, como parte de una misión del Ministerio de Obras Públicas de Francia, visitó América del Norte y luego, por su cuenta, México, en 1835. A su regreso, en 1842, impartió cursos en El Colegio de Francia y escribió algunos textos. ABRAMSON, 1999, pp. 49-56. Como senador francés inspiró a Napoleón III en su empresa intervencionista en México. Es autor de dos alegatos sobre esta propuesta de construcción imperial: *La expedición de México* (París, 1862) y *El México antiguo y moderno* (1863). CHEVALIER, 1983.

[22] De acuerdo con Noël Salomon, los objetivos de la intervención francesa establecidos por Napoleón III fueron garantizar la seguridad de las colonias francesas, especialmente de las Antillas; proteger los intereses franceses y establecer influencia en América Central; impedir que Estados Unidos se adueñara del Golfo de México, desde donde se podría controlar las Antillas y Sudamérica, y convertir a Francia en el único vendedor de mercancías en el Nuevo Mundo. SALOMON, 1975, p. 138.

[23] "Los socialistas utópicos estaban preocupados en promover nuevas formas de transporte y en particular, canales. Sus discusiones tuvieron repercusión en la construcción del canal de Suez [...] y es uno de los móviles del interés de la Corte de Napoléon III en México". PHELAN, 1993, p. 6.

[24] Tras la dispersión de la comunidad saintsimoniana de Ménilmontant por la policía, y del encarcelamiento de Chevalier y del padre Enfantin, acusados de subversión e inmoralidad, los discípulos de Saint Simon tuvieron que elegir entre incorporarse a los medios fourieristas o seguir con las reformas sociales y económicas. ABRAMSON, 1999, pp. 40-50 y 53.

[25] CHEVALIER, 1983, p. 387.

La intervención militar combinada con una empresa científica ofrecía perspectivas de un futuro mejor y resplandeciente de las tierras mexicanas. Ésa era, para él, la ocasión de sustentar la idea de regenerar la deteriorada "raza latina" y mostrar al mundo el poderío de que Francia era capaz en la contención de los anglosajones más allá del río Bravo.[26] Paradójicamente, justificaba la intervención militar denunciando la invasión de Estados Unidos en 1847, uno de cuyos principales efectos fue la desmembración del territorio mexicano:

> En vez de querer debilitar a México o desmembrarle como han hecho los Estados Unidos en todas sus guerras, [la intervención francesa] no tiene más fin que preservar a todas estas bellas comarcas de una ruina inminente y levantar a su civilización de una postración casi completa [...] fundando en México, con el concurso de los mexicanos, un Estado floreciente.[27]

Chevalier aseguraba que la expedición militar se anclaba en dos razones: la primera era de interés europeo "o universal", que significaba "oponer una barrera a la invasión inminente de los Estados Unidos en el resto del continente americano", y la segunda era de orden continental porque consideraba a México una pieza clave para potenciar la posibilidad de lo latino en América, en un sentido geopolítico. Intervenir era "salvar de una ruina irreparable, no solamente a México sino también a todo el elemento español de la civilización latina en el Nuevo Mundo".[28] En el fondo de su propuesta se traslucía la preocupación por la expansión de la órbita anglosajona, que veía como un factor negativo, sobre todo por la adopción de la doctrina Monroe en Estados Unidos, a partir de la década de 1820.[29]

Bajo el postulado del panlatinismo, las naciones latinas —sostenía Chevalier— podían mantenerse unidas bajo el común interés. Unión y concordia en cada una de las naciones y con Francia, eran el ideal panlatino planteado como sostén moral y político de la intervención francesa en México. En el diseño de esta geopolítica, la comunidad de intereses se basaba en la reciprocidad, según la cual Francia era capaz de dar ciertos beneficios a los países lati-

[26] Los críticos de Chevalier, como Olivier, cuestionaron la posibilidad de una latinidad en América al sostener que "para crear un imperio latino, tiene que haber latinos [...] pero la mayor parte de la población mexicana estaba compuesta por indígenas y mestizos y por lo tanto, no había tal raza latina en México". Observando así que el objetivo panlatino era débil por la confusa y contradictoria existencia de la raza latina.

[27] CHEVALIER, 1983, p. 391.

[28] CHEVALIER, 1983, p. 391.

[29] CHEVALIER, 1983, p. 395.

nos al mismo tiempo que éstos podían retribuirle, aceptando su liderazgo. Para Chevalier, todos los esfuerzos eran insuficientes para lograr que el panlatinismo se potenciara, argumentando que era conveniente para Francia "que España se halle en estado de pesar en la balanza del mundo, que la Italia y Portugal renazcan, que la Bélgica tan industriosa, tan liberal [...] siga en estado floreciente", y que las naciones fundadas por España y Portugal en el Nuevo Mundo aumenten su cultura intelectual y moral en lugar de ser devoradas por la anarquía política.[30]

La propuesta de fortalecer y expandir la influencia latina en Europa y América que realizaba Chevalier implicaba: "entre los diversos intereses de la política francesa, sostener al grupo latino, centinela avanzado de las naciones católicas".[31]

Al respecto, consideraba que la riqueza y el progreso en las diferentes naciones católicas estaban amenazados. Particularmente, España mostraba un estado de decadencia y "en el día [...] necesita solicitar su readmisión entre la aristocracia de los estados".[32] En ese contexto, Chevalier veía en Francia la principal garantía de supervivencia del mundo latino:

> sin ella, sin su enérgica iniciativa y sin el respeto que imponen sus luces, sus sentimientos elevados y su poder militar, el grupo de las naciones latinas estaría reducido a hacer una triste figura en el mundo [...] es para estas naciones una hermana mayor, cuya autoridad les sirve de salvaguarda. No solamente forma la entidad principal del grupo latino, sino que es su única protectora, desde que España ha descendido de su antiguo rango.[33]

En resumen, partiendo de una evaluación del contraste entre el dinamismo de los países de trayectoria protestante y de aquellos de la órbita católica en reflujo en la propia Europa, Chevalier sostenía que la América no anglosajona se abría como un espacio donde se podía experimentar la recuperación y fortalecimiento del mundo latino y católico, bajo el liderazgo de su país: "los destinos de la Francia y el aumento de su autoridad se hallan subordinados a los azares del porvenir de los Estados católicos en general y de la raza latina en particular. Ése es el más poderoso argumento que puede hacerse en favor de la expedición en México".[34]

[30] CHEVALIER, 1983, p. 404.
[31] CHEVALIER, 1983, p. 403.
[32] CHEVALIER, 1983, p. 409.
[33] CHEVALIER, 1983, p. 403.
[34] CHEVALIER, 1983.

En su obra de 1863, Chevalier insistió en las diferencias entre la América que podía ser reclamada latina, y la poderosa América anglosajona.[35] Aunque Chevalier completó su proyecto político abriendo la posibilidad de una América francófila, no utilizó o "inventó" el nombre de América Latina. Utilizó, en cambio, otras expresiones para identificar a la región: "Nuevo Mundo", que incluía a Brasil, "América continental española y portuguesa", "América española y portuguesa", "América emancipada" y "las dos Américas". En cambio, cuando se refería a Estados Unidos utilizó términos como "Gran República Americana", "América del Norte", "América inglesa", "Estados Unidos" y "Unión Americana".

2. EL FLORECIMIENTO DEL AMERICANISMO FRANCÉS, 1860-1880

Evaluando las dificultades políticas que la intervención militar causaría, Chevalier propuso "que la expedición francesa en México [fuese], en lo posible, acompañada de una expedición científica de este vasto país, en el que todo tiene un sello particular".[36] La propuesta de Chevalier se hizo efectiva con la presencia de un importante grupo de científicos compuesto por matemáticos, astrónomos, etnólogos, arqueólogos, médicos, mineralogistas, geólogos y cartógrafos que realizaron diversas investigaciones sobre México, muchas de ellas publicadas.[37]

La intervención francesa en México dio pie a la creación de la Commission Scientifique du Mexique, en 1864. Ésta inauguró una época en la que se

[35] *El México antiguo y moderno* había aparecido en dos partes en la *Revue de Deux Mondes*, en 1862. Reformulado el texto en 1863, publicó el libro *Verdadera enciclopedia mexicana que abarca todos los aspectos del país*. ABRAMSON, 1999, p. 54. Aquella revista fue fundada en 1829 por Prosper Mauroy y originalmente se planteó como una revista literaria; tiempo después desarrolló los postulados de la burguesía: confianza en el progreso, culto a la libertad individual y defensa del orden social. JAMET, 1983, p. 203. Era una revista influyente que no mostró entusiasmo por la intervención en México y que rara vez representaba la política del régimen. La publicación de la apología de Chevalier fue una excepción. PHELAN, 1993, p. 16.

[36] Menciona que desde la Antigüedad, los romanos construían campos atrincherados, abrían caminos y "construían magníficos puentes". Como parte de la expedición de Bonaparte a Egipto, en 1798, se formó el Instituto de El Cairo: "desmembración o reflejo del gran cuerpo sabio de la Francia". Los científicos asociados a los batallones "recogieron materiales inmensos [...] dando a los ojos del mundo la magnificencia de las ruinas de Egipto [...] y salieron investigaciones en todo género de materias". Por el contrario, la ciencia olvidada en la expedición militar a Pekín, abría la posibilidad de una "reparación" que "ahora que nos hallamos en México es la ocasión de ofrecérsela". CHEVALIER, 1983, pp. 421-423.

[37] Acevedo presenta al arqueólogo francés León Méhédim, quien fue fotógrafo del Estado Mayor del emperador en la guerra de Crimea, luego participó de la campaña de Egipto e Italia y finalmente llegó a Xochicalco, mostrando cómo los descubrimientos arqueológicos y el coleccionismo ejercían fascinación entre los miembros de la Commission Scientifique. ACEVEDO, 1995, p. 190.

organizaron diversas actividades académicas en las que intervinieron políticos, intelectuales y académicos franceses, creando una estructura que fue la base de una tradición institucional con competencia científica y cultural sobre los estudios americanos.[38] Esta comisión desarrolló actividades paralelas a la expedición militar, y fue precedida, por poco tiempo, por la Comisión Científica, Artística y Literaria, organizada en México por intelectuales locales, ese mismo año.[39]

De acuerdo con Maldonado-Koerdell, aunque "fue una pura coincidencia de nombres y propósitos", ambas nacieron independientemente. La comisión oficial francesa provenía de una tradición particular, estando vinculada con la experiencia de principios del siglo XIX cuando Bonaparte llevó a Egipto un grupo de expertos franceses que crearon bajo sus auspicios el Instituto de El Cairo e "impulsaron con sus investigaciones no sólo el mejor conocimiento de aquella parte de África, sus monumentos y rasgos físico-biológicos, sino nuevas especialidades científicas y campos de estudio".[40] Se inscribía también en una larga tradición de creación de sociedades eruditas orientadas a desarrollar competencias académicas geográfico-culturales especializadas en los cuatro continentes, fuera de Europa.[41]

[38] Pascal Riviale propone que dos instituciones fundamentales en la conformación del americanismo francés fueron la Société d'Anthropologie de Paris (1821) y la Société d'Ethnographie Américaine et Orientale (1859). Empero, éstos no fueron espacios institucionales exclusivos de los estudios americanos. RIVIALE, 1995, pp. 215-217.

[39] Un precedente de ésta fue la Sociedad de Geografía y Estadística, creada por Lucas Alamán, en 1833. CHONCHOL y MARTINIERE, 1985, p. 71. Según su reglamento, la Comisión tenía el propósito de "propagar en México el gusto y el cultivo de las ciencias, de las letras y de las bellas artes, favorecer por medio de las publicaciones apropiadas, los progresos de la agricultura y la industria; sacar a luz cuanto este país tan ampliamente dotado por la Providencia, posee de riquezas de toda especie, *y establecer entre México y Francia, un comercio intelectual, igualmente provechoso a los intereses de ambos pueblos*". (Las cursivas son mías). La Comisión tenía 11 secciones dedicadas a las ciencias, las artes prácticas, las actividades literarias e históricas y las bellas artes. MALDONADO-KOERDELL, 1965, p. 161.

[40] MALDONADO-KOERDELL, 1965, p. 162. De acuerdo con Chantal Cramousel, a principios del siglo XIX, "no bien empezaba a declinar en Francia la gran atracción por Egipto, cuando salía a la luz en París, en 1811, el *Essai politique sur le Royaume de la Nouvelle-Espagne* de Alejandro de Humboldt [...] Tal tesis [de ser un país destinado a ser el más próspero de la tierra] no tardó en encontrar eco, muy pronto, en los medios científicos y políticos franceses que volcaron su interés sobre esta parte del mundo". CRAMOUSEL, 1998, p. 340.

[41] Estas nuevas prácticas científicas, desarrolladas en Francia a lo largo del siglo XIX, incluyeron la creación de comunidades especializadas tales como la Société Asiatique (1824), la Société Orientale (1841), la Société Historique Algérienne (1856) y la organización de sociedades independientes surgidas de la Société d'Ethnographie: Divan Oriental, Société Sino-japonaise, Société Africaine y la Société Océanienne. RIVIALE, 1995, p. 224.

La Commission francesa se organizó por decreto del emperador Napoleón III, con la participación de su ministro de Instrucción y de Michel Chevalier.[42] Estaba compuesta por hombres de ciencia, funcionarios, profesores, hombres de letras, historiadores, militares y marinos, y fue dotada de un presupuesto especial.[43] Su campo de acción se definió desde los ríos Colorado y Bravo, al norte, hasta el istmo de Darién, al sur; operó por medio de cuatro comités y una pequeña red de corresponsales en México, América y Europa.[44]

Los científicos y viajeros recibieron instrucciones sumarias de la Commission que contenían información sobre el área de estudio y un programa de lo que se pretendía conocer. Aunque en el resultado de su trabajo predominaron la geología y la arqueología, los cuatro comités produjeron publicaciones aún en la década de 1870. De ellas, la más importante fue *Archives de la Commission Scientifique du Mexique*, editada en París entre 1865 y 1867. Incluyó material sobre cartografía, geología, paleontología, vulcanología, climatología, botánica, zoología y antropología. Respecto a esta última manifestó que su objetivo era "entender la problemática fisiológica, moral y social de México".[45]

[42] Junto con ellos participaron el mariscal Vaillant, ministro de Bellas Artes; el barón Larrey, de la Academia Imperial de Medicina; Michel Chevalier, senador y miembro del Instituto de Francia; Angrand, cónsul de Francia en Guatemala; el vice almirante Julien de la Graviére, jefe de operaciones navales de México; el coronel Ribourt, jefe del gabinete del Ministerio de Guerra; Boussinglaut, Combes, Decaisne, Faye, De Longpérier y C. Daly, todos ellos del Instituto de Francia; Vilet Leduc, arquitecto; Marié-Day, astrónomo del Observatorio Imperial; Vivien Saint-Martin, geógrafo; el abate Brasseur de Bourbourg, arqueólogo y etnólogo; Belguet, jefe del Ministerio de Instrucción Pública, y el anticuario Aubin. MALDONADO-KOERDELL, 1965, pp. 169-170.

[43] Entre ellos: Michel Chevalier, el barón Gros, el vice almirante Julien de la Graviére, el químico Boussingault, el zoólogo Milne Edwards, el antropólogo Quatrefages, el abate Brasseur de Bourbourg y el anticuario J. Aubin. MALDONADO-KOERDELL, 1965, p. 162. Los medios puestos a disposición de la Comisión fueron considerables. En junio de 1864 se acordó un presupuesto extraordinario de 200 000 francos. RIVIALE, 1995, p. 212.

[44] Los comités fueron: 1) ciencias naturales y médicas, presidido por Henri Milne-Edwards; 2) ciencias físico-químicas, representado por Armand de Quatrefagues; 3) historia, lingüística, arqueología y etnología, y 4) economía política, estadística, obras públicas y asuntos administrativos. (Los nombres de los miembros de los comités han sido tomados de RIVIALE, 1995, p. 212). Se nombraron corresponsales en Chihuahua, Orizaba, Ciudad de México, Panamá, Alemania, Suiza y París. Entre los más connotados en México, en el área del tercer comité, estuvieron el lingüista Francisco Pimentel, el historiador y bibliógrafo Joaquín García Icazbalceta y el geógrafo Antonio García Cubas. MALDONADO-KOERDELL, 1965, p. 171.

[45] MALDONADO-KOERDELL, 1965, p. 168.

La expedición científica a México tuvo un efecto trascendental para la política cultural francesa porque permitió consolidar el americanismo francés.[46] Como parte de la expedición militar, esta línea académica se reforzó bajo los auspicios del panlatinismo y, en esa medida, contribuyó a la difusión del concepto de la "latinidad" y de la cultura francesa en América Latina. Por esta razón, México se constituyó en "el primer laboratorio hemisférico" de una incipiente política cultural francesa en el siglo XIX. Esto tiene varias aristas.

En primer lugar, posibilitó el desarrollo y florecimiento de un campo de conocimiento a partir de una política cultural imperialista. Es decir, que estos estudios académicos se constituyeron en una autoridad capaz de crear un discurso sobre lo americano —a la francesa— cuyos antecedentes eran la experiencia adquirida por los franceses en el perímetro mediterráneo, entre 1798 y 1840.[47] Estos estudios se elaboraron, además, bajo la influencia de las nociones de naturaleza y barbarie sobre México. Esto se manifestó, por ejemplo, en las instrucciones sumarias que se entregaron a los científicos en las que —según Maldonado-Koerdell— se transmitieron "indicaciones relativas a cuestiones médicas y sanitarias que destilaban pedantería profesional y absurdos errores sobre 'aptitudes patológicas' y dudosa 'moralidad' de los mexicanos en aquella época".[48] A pesar de estos elementos, para los científicos locales "esta asociación representaba seguir las huellas de las naciones más ilustradas de Europa".[49]

En segundo lugar, los intelectuales mexicanos no fueron ajenos a la formación del americanismo francés, como se muestra en la participación de algunos de ellos como corresponsales de la Commission. Su incorporación voluntaria tuvo que ver con la coincidencia que se manifestó entre la política cultural francesa y la búsqueda de vinculaciones europeas de los intelectuales latinoamericanos. Este encuentro se observa en los siguientes aspectos: en los propósitos de la Comisión Científica, Artística y Literaria de México con relación a Francia; en la incorporación de intelectuales mexicanos como corresponsales de la Commission Scientifique (a pesar de que era el brazo científico de la intervención militar en su país), y en el llamado de los franceses a promover la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, "una empresa

[46] Hasta entonces, en el medio científico francés, el conocimiento sobre el México precolombino era esencialmente "libresco". Se basaba en las traducciones de los cronistas españoles (Gómara, Acosta, Oviedo, Las Casas, Solís, Clavijero), en algunos documentos publicados y en narraciones de viajeros como Alexander von Humboldt. RIVIALE, 1999, pp. 308-309.

[47] SOBERANIS, 1996, p. 189.

[48] MALDONADO-KOERDELL, 1965, p. 175.

[49] SOBERANIS, 1996, p. 187.

en la que Francia reclamaba el honor de la iniciativa y México recibiría el provecho".[50]

En tercer lugar, la consolidación del americanismo francés fue de inspiración napoleónica, es decir, que tuvo como su máxima representación y modelo la intervención francesa en Egipto. Se proponía "hacer la descripción de México y América Central [...] en un conjunto de países más vivos y variados que Egipto, pero cuyo pasado se ignoraba en Europa", estudiando sobre todo Teotihuacán y Xochicalco "por su gran analogía con Egipto".[51] La similitud entre México y Egipto expresaba una raíz común: la experiencia francesa de intervención como camino para develar lo desconocido por medio de un "ejército de sabios" capaz de dar a conocer lo ignoto en el centro de Occidente.

Ahora bien, conviene notar, como afirma con razón Charles Minguet, que el programa científico de la expedición no tenía relación con el proyecto militar panlatino. La paradoja, expresa Minguet, fue que los científicos no fueron a investigar a México los elementos de la "raza latina" sino a descubrir o redescubrir "culturas y pueblos fundamentalmente diferentes de los latinos".[52] El resultado de esta contradicción fue que siendo los franceses los principales defensores y difusores de lo latino en América, sus científicos "suscitaron la imagen de una América en su mayoría no latina".[53] El programa militar panlatino fue un fracaso como tal,[54] pero sirvió para restablecer a los ojos del mundo occidental, una identidad cultural mexicana que nada tenía que ver con lo latino.

Dicha paradoja tiene además otra faceta para los intelectuales latinoamericanos. En su afán por construir una estrategia de reconocimiento, con la denominación de América Latina, forjaron un concepto de identidad que representaba a la minoría dominante en América, que además "poseía el derecho a

[50] MALDONADO-KOERDELL, 1965, p. 171. Alberto Soberanis afirma que "a pesar de lo imperfecto de sus trabajos, según ellos mismos, cuando fue creada la Commission Scientifique du Mexique, en 1864, la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística obtuvo nuevamente reconocimiento y fue un poderoso medio de vincular los trabajos de los sabios mexicanos a los de la comunidad científica francesa". SOBERANIS, 1996, p. 187.

[51] MALDONADO-KOERDELL, 1965, p. 177.

[52] MINGUET, 1984, p. 8.

[53] MINGUET, 1984, p. 10. La expedición científica tuvo resultados colaterales no deseados, pero que se produjeron. Por ejemplo, el desorden y el "amauterismo" en la recolección y conservación de las muestras arqueológicas y antropológicas mexicanas. Así, también, la creación de un mercado de piezas precolombinas falsificadas en México. RIVIALE, 1999.

[54] La expedición militar tuvo, según Jean Meyer, resultados desastrosos: "La guerra de México fue capital, fue la última gran empresa francesa en América: jamás semejante esfuerzo había sido consentido, y jamás resultado fue más desastroso [...] A partir de entonces, la doctrina de Monroe se aplica plenamente y los Estados Unidos toman el relevo de Europa". MEYER, 1992, p. 211.

la palabra y aun a escribir la historia".[55] En suma, la intervención francesa en México, como la circunstancia histórica que dio lugar a la formación de la Commission Scientifique y a la consolidación del americanismo francés, muestra, con creces, que no es posible separar la cultura de la política.[56]

En cuanto al americanismo francés, debe subrayarse que éste alcanzó su punto más alto en 1895 con la organización de la Societé Américaine de France,[57] organizada por un "un grupo de americanistas franceses que tuvo la iniciativa de crear este organismo internacional para el mejor estudio y discusión de los problemas relacionados con el conocimiento del Nuevo Mundo".[58] Muchos de los que intervinieron en la Commission Scientifique du Mexique impulsaron dicha sociedad,[59] la cual promovió la celebración del primer Congreso Internacional de Americanistas en Nancy, Francia, el mismo año.[60] Posteriormente, y hasta hoy, se han celebrado reuniones bianuales en distintas ciudades de Europa y América, convirtiéndose en el foro internacional más antiguo sobre temas latinoamericanos.[61]

[55] BURGOS, 1984, p. 2.

[56] Tras la derrota del imperio francés en México, las relaciones entre ambos países apenas se restablecieron en la década de 1880. Afirma Cosío Villegas que Francia actuó como imperio y como república y procedió como una gran potencia que cuida sus intereses. En cuanto a México, "[...] reanudadas las relaciones [...] vuelve a caer en la misma actitud de dulce contemplación, la misma que todos los mexicanos, aun en el día de hoy, tenemos por Francia". COSÍO VILLEGAS, 1965, p. 217.

[57] La Société des Américanistes se fundó en 1895. RIVIALE, 1999, p. 335. Esta Sociedad tuvo su antecedente en la *Revue Orientale et américaine*, fundada en 1858. Posteriormente se refundó con la publicación de los *Archives de la Société Américaine de France*, que desde 1893 se denominó *Archives du Comité d'Archéologie américaine*, hasta que la Sociedad original se fundió en la Société d'Ethnologie. COMAS, 1954, p. XIV.

[58] COMAS, 1954, p. XIII.

[59] Entre ellos, Joseph Aubin, Eugène Beban, Eric Boman, Brasseur de Bourbourg, Francis de Castelanu, Henri Coudreu, Jules Crevaux, Désiré Charnay, Paul Marcoy, Alcides d'Orbigny, Réne Verneau, Henry Vignaud. COMAS, 1954, p. XIII.

[60] Este Congreso tuvo el propósito de "superar la etapa de elucubraciones e hipótesis más o menos fantásticas e infundadas para entrar en el periodo de examen objetivo de los hechos". COMAS, 1954, p. XV.

[61] Los Congresos Americanistas se celebraron, en promedio, cada dos años. Hasta 1952, 17 naciones fueron sede, de las cuales seis fueron americanas y 11, europeas. Las sedes americanas fueron: Brasil, Estados Unidos, México (2 veces), Perú y Argentina. De las líneas de discusión señaladas, las principales disciplinas desarrolladas en estos congresos fueron la arqueología, la lingüística y la etnografía. Hasta 1888, la lengua oficial del Congreso fue el francés, excepto en el Congreso de Madrid realizado en 1881; posteriormente se adoptó la lengua del país anfitrión. Tres discusiones centrales se promovieron en estos congresos: cómo llevar los estudios americanistas a un plano científico; determinar si era factible practicar el principio de alternancia en la sede de los congresos entre Europa y América, y resolver si debían promoverse estudios americanistas poscolombinos. COMAS, 1954, p. L.

Desde el Primer Congreso de Americanistas, celebrado en Nancy, participaron delegados latinoamericanos, entre ellos José María Torres Caicedo, uno de los forjadores del concepto América Latina, quien habló de "la necesidad de adoptar un método riguroso, un estudio serio de los textos y monumentos y renunciar a todas las tesis fantásticas".[62] Entre 1875 y 1900 hubo tres cambios fundamentales en la perspectiva de los congresos relacionados con las líneas de discusión. En primer lugar, se pasó de los objetivos de 1875, que consistían en "contribuir al progreso de los estudios etnográficos, lingüísticos e históricos relativos a las dos Américas especialmente a los tiempos anteriores a Colón", a un objetivo más general formulado en 1900 como "el estudio histórico y científico de las dos Américas y de sus habitantes". En segundo lugar, se definió la alternancia de la sede y a más de una década de reanudarse las relaciones diplomáticas entre Francia y México, y a 30 años de la intervención francesa en su territorio, se eligió a México como la primera sede americana del Congreso de Americanistas, organizado en 1895 por el gobierno de Porfirio Díaz e impulsado desde Europa por la naciente Société de Américanistes de París.[63]

Después de tres décadas del Primer Congreso de Americanistas, se creó un movimiento internacional americanista que implicó el establecimiento de instancias académicas sostenidas por los gobiernos en Europa y América Latina. Se fundaron la Société de Américanistes de Bélgique (1927); el Ibero Amerikanisches Institut de Berlín (1930), creado por el Ministerio de Instrucción Pública de Prusia; la Sociedad Argentina de Americanistas (1946), y la Société Suisse de Américanistes (1949).[64]

En resumidas cuentas, si la expedición militar a México representó un punto alto del panlatinismo, la expedición científica originó el establecimiento de un campo de conocimiento asociado a la idea de la América precolombina. La derrota del imperio puso fin a la expedición científica en México pero el movimiento americanista internacional siguió su propio camino. Por su parte, la ruptura de relaciones entre Francia y México hizo virar al gobierno francés hacia uno de los países más importantes de la región, Brasil.

[62] COMAS, 1954, p. L.

[63] El Congreso se celebró en la antigua Aula Magna del Colegio de San Ildefonso. Asistieron delegados de ocho países americanos: México, Guatemala, Nicaragua, Brasil, Colombia, Perú, El Salvador, Estados Unidos, y tres delegados de países europeos: Francia, España y Prusia. OLAVARRÍA Y FERRARI, 1896, p. 16. La Sociedad de París se fundó en 1893, sobre la base de su similar de Francia, y tuvo como presidente y secretarios a connotados intelectuales como Paul Rivet, Alfred Métraux y Marcel Bataillon. COMAS, 1974.

[64] COMAS, 1974, p. LXI.

3. LAS RELACIONES CULTURALES FRANCO-LATINOAMERICANAS Y LOS MÉTODOS CIENTÍFICOS DE COOPERACIÓN, 1880-1918

A fines del siglo XIX, Francia estaba en proceso de consolidar un gran imperio colonial en África, Asia y el Pacífico,[65] como uno de los objetivos fundamentales de su política exterior. Según Stephen Roberts, a pesar de la gran extensión de su territorio colonial, la colonización fue una pesada carga fiscal para el Estado francés, especialmente por los fuertes gastos militares y administrativos. Su tardío ingreso como potencia colonial tenía la desventaja de que poseía un territorio colonial amorfo, un gran territorio poco apto para la producción, "bueno sólo para colorear el mapa con el término de l'Afrique française, utilizado desde 1891, en adelante".[66] En América Latina, en cambio, Francia ya no podía desarrollar una política colonial de anexión territorial o de asociación política, sobre todo después del traspié en México, porque era un territorio mayormente conformado por estados soberanos.[67] Sin embargo, deseaba integrarlos a su ámbito de influencia porque además, en la década de 1880, Estados Unidos y Alemania la sobrepasaron en desarrollo industrial y financiero. Para entonces, la presencia económica de Francia en América Latina era secundaria, y provocaba malestar la superioridad y hegemonía cada vez mayor de Estados Unidos.

Phelan afirma que después de la intervención francesa en México, el panlatinismo en esta parte del mundo tomó dos caminos. Por una parte, voceros hispanoamericanos continuaron difundiendo el concepto de la "latinidad" en América hispana con un contenido diferente al que, por otra parte, le dieron los voceros franceses, para quienes de 1890 en adelante, el panlatinismo consistía en "promover la homogeneidad cultural y política del llamado mundo latino, bajo el liderazgo paternalista de Francia".[68] En este periodo, tanto en el Viejo como en el Nuevo Mundo todavía se daba la búsqueda de palabras pa-

[65] Entre 1890 y 1920 Francia logró el control sobre Argelia, Marruecos, Senegal, Guinea, África Ecuatorial, África Occidental, Túnez, Sudán, el Congo, Madagascar, Indochina, Tahití, Nueva Caledonia y Melanesia. ROBERTS, 1963, p. 64.

[66] Sólo a principios del siglo XX pudo, en virtud de una política colonial más organizada y madura, obtener importantes ganancias y materias primas. ROBERTS, 1963, p. 604.

[67] La excepción a esta situación, respecto de Francia, son los territorios franceses en la franja costera del noreste suramericano y el Caribe oriental que quedaron bajo influencia francesa directa. La Guayana Francesa (91 000 km^2; capital: Cayena; 41 000 habitantes), la isla Martinica (1 102 km^2; capital: Fort-de-France, 100 000 habitantes) y otras pequeñas islas en el Caribe son posesiones que se originan en el establecimiento de Francia en América desde el siglo XVII. En la actualidad esos territorios son departamentos de ultramar de Francia. El debate sobre su soberanía continúa.

[68] PHELAN, 1993, p. 476.

ra denominar a esta parte del globo como un espacio distinto. Por ejemplo, entre 1870 y 1880 se habría difundido en la prensa europea la denominación de estas repúblicas como *les Republiques du Tropique* para significar que las caracterizaba "una idea de anarquía, de violencias inútiles, por motivos fútiles".[69] En 1892, el influyente ensayista y sociólogo Gustave Le Bon se refirió al caos político que existía en estas naciones de la siguiente manera:

> Se sabe en qué miserable estado de anarquía viven todas las repúblicas *latinas de América*: revoluciones permanentes, dilapidación absoluta de las finanzas, desmoralización de todos los ciudadanos y, sobre todo, del elemento militar.[70]

Este escrito contribuyó a difundir la denominación América Latina en el uso común, pues las obras de Le Bon eran de consulta general tanto en Europa como en América. Simultáneamente, otras denominaciones continuaron circulando en el ambiente para referirse a este espacio. Por ejemplo, también era frecuente el uso de "Hispanoamérica", aunque algunos intelectuales franceses de principios del siglo XX consideraban inapropiada esta expresión porque cortaba la continuidad cultural de América Latina al no recoger "la maravillosa realización lusitana del Brasil". En cambio, la denominación América Latina marcaba el parentesco del mundo latino que Francia reclamaba y que, como se afirmó, "prueba con orgullo que hay una América diferente a la anglosajona".[71]

A principios del siglo XX, la "latinidad" de América ofrecía, a los franceses, la oportunidad de reforzar la reciprocidad entre los aportes de Francia a la cultura de esta región y viceversa. Se consideraba que la vinculación entre ambos tenía raíces históricas y políticas profundas, lo cual se ponía de manifiesto en el concepto que se difundió de la influencia de la Revolución francesa en la emancipación hispanoamericana, tal como lo expresó el francés Herriot:

> Un genio como Bolívar, que resume y magnifica en sí las virtudes de vuestra raza, no os pertenece a vosotros solamente, pertenece a la civilización entera. El pensamiento francés contribuyó a su formación, como ha contribuido a crear a ese prestigioso Miranda cuando desembarcó en vuestras plazas, con su viejo uniforme de general de la Revolución francesa, ceñida la banda tricolor, unió vues-

[69] *Revue de l'Amérique Latine. Les révolutions hispano-américaines*, 8, 35 (nov.), 1924. El diccionario de la lengua española considera sinónimos de tropical: cálido, tórrido, bochornoso, sofocante. REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, 1998.

[70] Le Bon, cit. en *Revue de L'Amérique Latine*, 8, 35 (nov.), 1924.

[71] TAPIÉ, 1945, pp. 123-126.

tras libertades a las nuestras. ¡Nosotros conservamos su nombre grabado en lo más alto del Arco del Triunfo! Por eso, Señores, cuando os detenéis bajo nuestro glorioso monumento, deberéis sentiros allí como en vuestra patria.[72]

Ahora bien, desde fines del siglo XIX y principios del XX, el programa latinista de Francia respecto a América Latina dio un viraje importante con las crecientes relaciones culturales en el plano internacional y con la aplicación de los "métodos científicos de cooperación internacional" que contribuyeron al esplendor cultural francés. Esta fase de intensa cooperación científica universitaria muestra que Francia asumía el papel de "heredera de la 'latinidad' de una América reconquistada y seducida que propiciaba, a su vez, el florecimiento del latino-americanismo francés".[73]

En esta época, Francia estableció una política de influencia cultural, científica, comercial y económica como una "reconquista" de lo latino, pero dentro de una propuesta de solidaridad. Partió del concepto de la homogeneidad latina que podía mantener las afinidades intelectuales entre los latinos de América y de Francia, esto es, entre los criollos que reclamaban raíces europeas, los europeos naturalizados y los franceses, latinos de origen.[74] Algunos mecanismos para la difusión del concepto de lo latino en América fueron la enseñanza de la lengua francesa, las instituciones de educación franco-latinas, las misiones antropológicas, católicas, y la organización de instituciones de estudios superiores en algunas capitales de América Latina. Éstas tenían antecedentes desde 1851, por ejemplo, cuando el filósofo francés Amédée Jacques fundó la Universidad de Montevideo y enseñó varios años en la Universidad de Buenos Aires. Por su parte, las misiones antropológicas en América Latina trabajaron en algunos países de la región, sobre todo entre 1878 y 1940.[75] La institución especializada que aseguraba la enseñanza y difusión de la lengua francesa en las colonias del extranjero y en América Latina fue la Alliance Française, fundada en 1883.

[72] Discurso de M. Herriot, alcalde de Lyon y ex ministro de Estado en la Segunda Semana de América Latina. *América Latina*, 23, 1917.

[73] CHONCHOL y MARTINIERE, 1985, p. 60.

[74] "A fines del siglo XIX, las élites [latinoamericanas] consideran el afrancesamiento como el modelo civilizador que todo lo incluye: la literatura, la música, la poesía pero también las fábricas, los grandes almacenes, las modas y el arte del buen vivir". SALOMON, 1975, p. 12.

[75] El Service des missions scientifiques et littéraires organizó las siguientes misiones antropológicas: 14 a México, entre 1878 y 1934; 13 a Perú, entre 1878 y 1912; 10 a Brasil, entre 1843 y 1938; 8 a Guyana, entre 1878 y 1912, y 8 a Bolivia, entre 1843 y 1938. Numéricamente éstas no fueron tan importantes comparadas con las dirigidas a África, Asia y Europa. RIVIALE, 1995, p. 211.

Con la idea de difundir la "latinidad", Francia realizó esfuerzos, en este mismo periodo, para estrechar vínculos culturales y académicos con países latinos como Portugal, Rumania y España, creando en 1899 el *Bulletin Hispanique* para el afianzamiento de las relaciones franco-hispanas, cuyo primer presidente fue Maurice Bataillon del Collège de France. Uno de los programas piloto para implementar los métodos científicos de cooperación internacional, en el marco de la influencia cultural francesa hacia América Latina, fue el Groupement des Universités et grandes Écoles de France pour les relations avec l'Amérique latine, reunido por primera vez en 1908, por iniciativa de académicos franceses, que aspiraban "a favorecer el desarrollo de las naciones hermanas".[76] Este grupo interdisciplinario se constituyó por un conjunto selecto de académicos, en el que incluso participó Raymond Poincaré de la Academia Francesa y presidente de la República en 1913. Se organizó con el propósito de realizar acciones concertadas para la promoción de la universidad y de la ciencia francesa en el extranjero para que la mayor parte de las universidades francesas influyeran en otros países con sus formas y métodos.[77]

Los mecanismos de difusión de las ideas francesas por el Groupement fueron fundamentalmente la publicación de revistas y boletines y la organización de misiones educativas. A partir de 1910 comenzaron a publicar el *Bulletin de la Bibliothèque Américaine*, que reunía publicaciones periódicas editadas en América Latina, obras y artículos del Groupement, así como publicaciones de archivos y manuscritos de Europa y América Latina.[78] Por otra parte, para llevar a cabo las misiones educativas, el Groupement conformó el Comité de Ayuda a Estudiantes Extranjeros compuesto por miembros de El Colegio de Francia, el Conservatorio Nacional de Artes y Oficios y la Universidad de La Sorbona, y además colaboró en misiones educativas en Brasil. Este Grupo asistió al Congreso Científico de la Universidad de Buenos Aires y a la ceremonia de fundación de la Universidad de México. Posteriormente, Ernest Martineche, uno de los miembros del Comité, realizó una larga mi-

[76] El primer Groupement fue presidido por Paul Apell, matemático y vice rector de la Universidad de París; Emil Burgeois, historiador; el profesor Larnaude y Henry Le Chatelier, físico, todos de La Sorbona; Louis Olliver, subdirector de la Escuela Nacional de Minería; Lucien Poincaré, director de Enseñanza del Ministerio de Instrucción Pública, y Louis Luilard, filósofo positivista del Ministerio de Instrucción Pública. CHONCHOL y MARTINIERE, 1985, p. 60.

[77] Se crearon tres instituciones estatales para respaldar las actividades del Groupement. Éstas fueron: el Bureau des Écoles et des ouvres, creado por las Misiones Laicas para las relaciones universitarias en 1911; el Fond pour l'expansion universitaire et scientifique de la France á l'étranger, creado por el Ministerio de Instrucción Pública en 1912, y el Service des ouvres françaises a l'étranger, creado por el Ministerio de Asuntos Extranjeros en 1919. CHONCHOL y MARTINIERE, 1985, p. 62.

[78] CHONCHOL y MARTINIERE, 1985, p. 63.

sión por Río de Janeiro, São Paulo, Uruguay, Argentina, Chile, Perú, Panamá, México y La Habana.[79]

En 1921, bajo el patrocinio del Groupement, comenzó a publicarse mensualmente la *Revue de l'Amérique Latine*, sucesora del *Bulletin de l'Amérique Latine*. De acuerdo con sus editores, la revista tenía como objeto "publicar textos de escritores, pensadores y políticos franceses, hispanoamericanos y brasileños sobre América Latina y sus relaciones con Francia, por medio de la traducción de romances, cuentos, novelas, poemas y ensayos de escritores de América Latina".[80] Colaboraban miembros de l'Académie Française, de la Académie Brésilienne, una veintena de franceses junto a un grupo de intelectuales latinoamericanos, entre ellos, Francisco García Calderón, Federico García Godoy, Pedro Henríquez Ureña, Leopoldo Lugones, Alfonso Reyes, Carlos Reyles, Gonzalo Zaldumbide y Zérega Fombona.[81]

La revista muestra que las dos tendencias académicas conformadas en la segunda mitad del siglo XIX: el americanismo y el hispanismo franceses, ya eran líneas consolidadas en la política de cooperación cultural francesa respecto a América Latina. Por el contenido de sus publicaciones, se hablaba más de latino americanismo que de americanismo. Es decir, para el Groupement que promovía la revista, el conocimiento de América Latina por medios franceses y la reflexión de los ámbitos francés e ibérico, conformaban las líneas de intercambio y de cooperación intelectual. Esta aproximación a lo latinoamericano tenía la peculiaridad de que el idioma de publicación era el francés, idioma en general conocido por las élites latinoamericanas francófilas.

En términos del uso del espacio de la revista, el americanismo francés sobrepasaba los artículos sobre el hispanismo francés. Esta diferencia se hizo evidente en la crítica de Jean de la Nible, colaborador de la revista, refiriéndose a una de las resoluciones del II Congreso de Historia y Geografía Hispanoame-

[79] CHONCHOL y MARTINIERE, 1985, p. 64.

[80] Ésta es la propuesta que aparece en la contratapa de cada número de la revista.

[81] Cada número de la revista comenzaba con una pequeña miscelánea con artículos sobre historia y geografía, seguida por secciones fijas tituladas Anthologie américaine, que divulgaba la obra de escritores latinoamericanos connotados como Juana de Ibarbourou, Leopoldo Lugones y José María Heredia; Chroniques incluía reflexiones sobre la vida económica, social y política en América Latina, bajo los títulos de La vie en Amérique latine. Para acompañar estos artículos, hacia fines de la década de 1920, se introdujo La vie en France y La vie ibérique junto a Les Américains á Paris, que daba noticias del mundo diplomático latinoamericano en Francia. Por ejemplo, informó sobre la visita del presidente mexicano Plutarco Elías Calles a París; del presidente de Brasil, Epitacio Pessoa; la visita de los ministros de Estado de Chile, Argentina y Uruguay, así como el arribo de Alfonso Reyes como ministro de México, y el retorno del presidente chileno, Arturo Alessandri, entre otros. *Revue de l'Amérique Latine.* Les Américains a Paris, año III, 8, 35 (nov.) 1924 y año IV, 9, 39 (mar.) 1925.

ricano, celebrado en Sevilla en 1921, en el que se adoptó por unanimidad la proposición de Juan Cebrián en los siguientes términos: "Considerando como impropia la denominación de América Latina aplicada a los países descubiertos y colonizados por los españoles, el Congreso declara que la única expresión adecuada es la de América española o de Repúblicas Hispanoamericanas".

Nible sostuvo que la expresión elegida en el Congreso "no responde más que a un *souvenir* histórico y a la comunidad de una lengua donde el vocabulario, y sobre todo la sintaxis, presentan restos del castellano cuyas diferencias se han acentuado".[82] ¿Es entonces justo hablar de una América latina?, se preguntaba. Varias razones históricas daban más validez a esta expresión que a la aceptada en el Congreso: desde el punto de vista del idioma, esta expresión daba cabida a las lenguas latinas: portugués, francés y sobre todo español. Desde el punto de vista político, las revoluciones de Independencia de las ex colonias ibéricas en América estaban estrechamente basadas en las ideas de la Revolución francesa, pero sobre todo, la expresión daba —según el mismo autor— la necesaria unión y equilibrio al Nuevo Mundo frente a la Doctrina Monroe.

Aunque el americanismo y el hispanismo franceses se desarrollaron paralela pero también contradictoriamente, la promoción del segundo aseguraba el fortalecimiento de una parte de la "latinidad", tan buscada desde mediados del siglo XIX con la recuperación de España. Es por eso que una de las raíces del hispanismo francés fue la toma de conciencia de la importancia del conocimiento de la lengua de los países de habla hispana y claro está, de España, que tenía sus antecedentes en la creación de l'Alliance Française y de la Asociación de Profesores de Lenguas Vivas, fundada en 1894. El apoyo a esta línea de aproximación a la lengua hispana se hizo patente con la publicación de órganos de difusión como la *Revue du Monde Latin*, organizada en 1882; el *Bulletin Hispanique*, fundado en 1898, que trataba ampliamente de cuestiones hispánicas, junto a la *Revue Latine*, fundada en 1891.[83]

El desarrollo del hispanismo francés también tuvo repercusiones directas en América Latina, pues significó la apertura de una línea de cooperación con la región que promovió el traslado de intelectuales latinoamericanos a Francia. Conformando centros de escritores hispanoamericanos, intelectuales como Alfonso Reyes, Francisco García Calderón y José de la Riva Agüero entraron en contacto, en París, con franceses, españoles y otros europeos. Estos encuentros culminaron en la formación de espacios institucionalizados como la Casa Franco-Hispano-Americana, integrada por un grupo cosmopolita residente en

[82] *Revue de l'Amérique Latine*. La vie en Amérique latine, año I, 1, 2 (feb.) 1922.

[83] CHONCHOL y MARTINIERE, 1985, p. 66.

ciudades de Francia y España. También así se contribuyó a reforzar el flujo de las ideas francesas en América Latina y a la conformación de espacios como l'Institut français de Madrid (1913), la Casa de Velázquez (1916) y la revista *Hispania* (1918).

Además de las acciones promovidas por el Groupement, la introducción de la educación no laica también fue parte de la política de las misiones francesas para la educación. Las Missiones catholiques françaises se expandieron en esta época prácticamente en todos los países de América Latina con diferentes órdenes que organizaron instituciones educativas como la Orden Lazarista y los Padres de Betharram en Argentina, Uruguay y Paraguay; los Padres de Nuestra Señora de Lourdes en Argentina; los Padres Picpus en Chile, Perú, Ecuador y Bolivia; los Padres Redentoristas en Colombia, Ecuador, Perú y Chile así como los Padres Oblatos en Ecuador y Uruguay.[84]

Junto con los recursos de divulgación de la cultura francesa mediante métodos científicos de cooperación, la política cultural también se enfocó a la venta y difusión de libros en lengua francesa. Esto manifiesta que el intercambio de ideas originó la producción de bienes culturales y la creación o ampliación de casas editoriales. Observemos la información contenida en el cuadro siguiente:

Venta de libros en América Latina, 1910-1915
(*en miles de francos*)

Procedencia	*Argentina*	*Brasil*	*Chile*	*Uruguay*
Francia	950	2 858	305	605
Alemania	880	706	610	306
Italia	746	400	80	54
España	1 850	165	450	280

Fuente: "La librairie française en Amérique latine", en *América Latina*, Primera Semana de América Latina, 1916.

En el cuadro se aprecian dos grandes relaciones: por una parte España y Argentina, y por otra, Francia y Brasil. La primera denota un papel notable en la venta de libros en países de habla hispana como Argentina y en posiciones secundarias pero distantes Chile, Uruguay y Brasil. Este último país aparece, en cambio, como un gran mercado de la literatura que provenía de Francia. Esto expresa una cierta atracción de este país por Francia y puede verse como un resultado directo de la política cultural hacia ese país, tras la derrota del imperio francés en México.

[84] CHONCHOL y MARTINIERE, 1985, p. 81.

Alemania también ocupaba un lugar importante en la lectura de textos que se enviaban a América Latina. Esto puede estar asociado con la divulgación de la filosofía alemana en todas sus corrientes, a lo largo del siglo XIX. De un modo general, tal interpretación no puede separarse del lugar que tenían Brasil y Argentina en términos demográficos con una alta población inmigrante europea que consumía esta literatura junto a la élite latinoamericana, francófila o no. Quizás en menor medida, otros segmentos de la población eran también consumidores de libros franceses. Finalmente, el cuadro sugiere la difusión de las historias europeas y de Francia en la enseñanza de la historia en medio de la conformación de las historias nacionales latinoamericanas.

4. FRANCIA Y LA LATINIDAD DE AMÉRICA EN LA PRIMERA GUERRA MUNDIAL

Una publicación editada por el gobierno francés durante el conflicto bélico recoge las ideas que se discutieron en este periodo cuando se redujo la política cultural de Francia hacia América Latina. Sin embargo, tuvieron lugar una serie de reuniones internacionales, conocidas como las tres Semanas de América Latina.[85] Ellas son ejemplo de otro contenido del concepto de la latinidad en Francia orientado a esta parte del orbe. Las reuniones se celebraron entre 1916 y 1918 con la asistencia de delegaciones oficiales de Francia y América Latina para ganar gobiernos aliados en la guerra e incorporar otras regiones del planeta, particularmente de América Latina, al bloque político internacional, que luchaba contra Alemania y el imperio Austro-Húngaro.[86]

A pesar de que la motivación inmediata de Francia fue fortalecer el bloque de los aliados, lo que muestra la *Semana de América Latina* es que Francia estaba en posición de solicitar a los gobiernos latinoamericanos, unirse al bloque en defensa de la democracia y de Francia, en peligro, mediante el concepto de la "latinidad". En la Primera Semana de América Latina, realizada en Lyon del 2 al 6 de diciembre de 1916, el representante francés convocó este postulado manifestando que "Francia y las repúblicas de América Latina están unidas por la comunidad de ideal y de cultura".[87] En las circunstancias de la Primera Guerra Mundial, el recurso al panlatinismo adquiría una nueva connotación: la unión contra el poderío alemán que surgía como una fuerza inmensa en Europa.

[85] Las Semanas se organizaron en Lyon (1916), París (1917) y Bordeaux (1918).

[86] La revista estaba dividida en varias secciones por regiones y países del mundo, dedicando espacios fijos a cada uno de ellos: Páginas inglesas, Portugal en la guerra, Caricatura de la guerra, Páginas españolas, Páginas francesas y secciones no fijas dedicadas a diversos temas.

[87] *América Latina*, 1, 1917.

Con ese nuevo elemento presente, Francia también planteó, en ese momento, nuevos caminos para insertarse en mejores condiciones en la vida económica de los países latinoamericanos. Bajo la política de fortalecimiento de los aliados, Francia proponía establecer en las regiones del mundo, incluida América Latina, nuevas posiciones comerciales capaces de rechazar las embestidas económicas del poderío alemán. En forma directa el gobierno francés propugnaba que

> estudien desde ahora los mercados y las clientelas. Abandonen las viejas rutinas perniciosas. Siembren amistades, influencias, cariños. Preocúpense de la prensa, de la escuela, de la misión agrícola, del intercambio universitario, de las líneas de navegación, de los consorcios bancarios, de la telegrafía sin hilos, del correo, de las representaciones [comerciales]. Derramen esfuerzos porque la tierra africana, la americana y la asiática acogerá esa semilla y devolverá ciento por uno.[88]

Esto expresa que durante la Primera Guerra Mundial, Francia desplegaba esfuerzos tendientes a fortalecer el bloque de alianzas para volcar la mayor fuerza internacional posible contra Alemania y, secundariamente, reforzar la influencia latina de Francia en el mundo.[89] En este contexto se realizó la Segunda Semana de América Latina, que tuvo lugar en París del 23 al 25 de noviembre de 1917, con la participación de 20 delegaciones de países latinoamericanos.[90] El temario incluyó la influencia económica de Francia por medio de cuestiones financieras y bancarias, el crédito francés para la exportación, los bancos comerciales franceses en América Latina y el transporte marítimo de Panamá al estrecho de Magallanes. La política cultural, por su parte, incluyó la formación de personal francés para América Latina mediante el intercambio cultural y artístico, además del turismo y la prensa.[91]

En este evento, Stephen Pichon, ministro de Negocios Extranjeros de Francia, expresó que las tradiciones, la educación, la comunidad de historia y de origen, así como iguales aspiraciones por alcanzar la independencia y la libertad unían a Francia y América Latina, rindiendo honor a todas las naciones que habían roto relaciones con Alemania. Por su parte, Lucien Poincaré, vice rector de la Universidad de París, resaltó el décimo aniversario del Groupement des Universités et grandes Écoles de France pour les relations avec

[88] *América Latina*, 20, 1917.

[89] En 1917, nueve países latinoamericanos rompieron relaciones diplomáticas con Alemania, entre ellos Perú, Uruguay, Argentina y Paraguay.

[90] La delegación francesa estuvo compuesta por el presidente de la República y un delegado del Comité France-Amérique.

[91] *América Latina*, 23, 1917.

l'Amérique latine que "pensaron en el gran interés que representa para Francia y América Latina estrechar lazos tradicionales de amistad que habían anidado en tiempos pasados la comunidad de origen".[92] Poincaré añadió que si bien los profesores no podían ejercer directamente una acción económica o política poderosa, podían sin embargo cumplir una alta misión para Francia formando intelectuales en América Latina.

Charles Gernier, presidente de la Semana y diputado francés del Comité Parlamentario de Acción en el Extranjero, se preguntó: ¿qué son las Semanas de América Latina? Para él, eran un foro de discusión de las cuestiones que mutuamente interesaban a Francia y a los estados latinoamericanos y fue el más claro exponente de la visión de Francia respecto de América Latina. En sus palabras:

> hemos evocado en común los recuerdos gloriosos del pasado [...] hemos recordado con nuestros amigos de América la parte imperecedera que tomó Francia en la obra de la emancipación americana. Hemos hecho patente también el participo [*sic*] que hemos tomado, tanto en el desarrollo intelectual cuanto en el desarrollo económico de las repúblicas de América Latina. Hemos recordado que todas las grandes escuelas, que todas las grandes asociaciones científicas, habían sido en su origen, obra de franceses.[93]

Esta opinión fue compartida por los representantes americanos quienes demostraron no sólo su adhesión a la alianza, liderada por Francia, sino su identificación con la anunciada paternidad de ese país como fuente de pensamiento y escuela ideológica. Francisco García Calderón, secretario de la Legación del Perú, fue el encargado de transmitir este punto de vista en lo que llamó "fiesta latina". Manifestó:

> olvido mi inferioridad para recordar que lazos antiguos y profundos unen el Perú a la Francia [...] En la guerra, el alistamiento de intelectuales, poetas, millonarios a vuestra Legión Extranjera que se vuelve una aristocracia, parten [...] Por nuestras admiraciones y nuestros odios, por nuestras tradiciones y nuestro ideal somos resueltamente francófilos, somos, Señores, ochenta millones de hombres que creemos que si Francia fuese reducida, el mundo perdería su dignidad y un crepúsculo definitivo caería sobre la civilización.[94]

[92] *América Latina*, 23, 1917.
[93] *América Latina*, 23, 1917.
[94] *América Latina*, 23, 1917.

A lo largo de las Semanas se organizaron Comités de Ayuda a los Aliados en diferentes países de América Latina, con el fin de crear un ambiente internacional de fidelidad al principio de la cultura latina y a la democracia de las naciones latinas en Europa y ultramar, en defensa de Francia. Reforzando la idea de la "latinidad" en la Segunda Semana de América Latina, se escuchó también la alocución del escritor rumano Constantin Mavrodin, quien terminó su participación con estas palabras: "¡Viva la familia latina, viva Francia que lleva la antorcha de la Humanidad, viva la Rumania floreciente de mañana!".[95]

A pesar de la situación bélica, durante la Primera Guerra Mundial Francia creó varias instituciones de educación superior, de enseñanza de la lengua francesa y de intercambio con los países latinoamericanos. Ésta era una vía para tener mejores posiciones en la disputa por espacios económicos. Las instituciones de ciencia que Francia creó en esta época perseguían el objetivo de que la juventud latinoamericana buscara "la idea francesa". Se organizó el Liceo Francés en Río de Janeiro, al que asistía "lo más distinguido de la sociedad". También se promovió el intercambio cultural, estableciéndose, en varios países latinoamericanos a partir de 1917, la celebración del 14 de julio, aniversario de la toma de La Bastilla. Fue en esta época cuando Brasil incluyó, en su bandera nacional, el lema "Orden y Progreso", adhiriéndose al principio comteano de legimitación del poder por el orden y prosperidad económica con el progreso.[96]

Para el gobierno francés todas estas señales eran muestra de que, para los latinoamericanos, Francia era "la sacerdotisa del fuego sagrado que han mantenido en la Antigüedad los griegos y los romanos" y se constituía en la "fuerza y genio" para que los americanos volvieran su mirada a Francia. El gobierno francés sostenía que los latinoamericanos demandaban "conocer y amar al pueblo francés":

> los latinoamericanos nos dicen: los amamos, venid a nosotros, os escucharemos y aprenderemos. Dad a nuestros hijos maestros franceses, dad a nuestros ejércitos instructores franceses y quedaréis orgullosos de vuestros discípulos. ¡A nosotros nos toca volar a los brazos que se abren lealmente![97]

[95] Saludos de Rumania en la Segunda Semana de América Latina, *América Latina*, 23, 1917.

[96] En Brasil, orden y progreso significó además adaptar este concepto a la nación, detentada por la primacía blanca. ANDERLE, 1988, p. 423.

[97] Discurso de Émil Boutroux de la Academia Francesa en la Segunda Semana de América Latina. *América Latina*, 23, 1917.

Por su parte, los intelectuales latinoamericanos encontraron varias razones para considerar a Francia como un referente que les permitía recoger fundamentos ideológicos para su propio repertorio. En palabras de García Calderón, Francia era para los latinoamericanos, "su casa". Decía:

> Nos habéis dado una capital, París, que atrae sin cesar a nuestros artistas, a nuestros escritores, a nuestros hombres de Estado. No somos extranjeros en Francia. Es esta la ciudad del espíritu que nuestra raza ha escogido hace cien años para enriquecer su pensamiento y embellecer su vida [...] Hemos encontrado la segunda patria del corazón [...] este Nuevo Mundo en donde todas las razas, todas las religiones viven en paz; este Continente sin castas, sin pesadas tradiciones ni ambiciones desmedidas que se embriaga de libertad hasta el vértigo, en donde domina un optimismo robusto.[98]

La adhesión a Francia, manifestada en esos términos, se distanciaba de los logros materiales que habían alcanzado otras naciones industrializadas como Alemania. Esto producía más bien rechazo como referente cultural, por lo menos eso manifestó un diplomático chileno:

> La *kultur* alemana es un problema difícil de comprender. Ella ha creado una nación en que sin duda brillan el cultivo de la inteligencia, las conquistas de la ciencia, el desarrollo de la industria y el comercio, la acumulación de enormes riquezas, los triunfos en grandes batallas y la conquista de extensos territorios. Pero esta civilización es puramente material y por lo mismo, incompleta.[99]

5. LA CONSOLIDACIÓN DE LA POLÍTICA CULTURAL FRANCESA DESPUÉS DE LA PRIMERA GUERRA MUNDIAL

En las décadas que siguieron a la Primera Guerra Mundial, Francia continuó con su política de cooperación académica y cultural hacia América Latina. Reafirmó el contenido de la unión de la "latinidad" en el campo universitario y en las misiones científicas y de divulgación de la cultura francesa. Esto fue así mediante nuevos foros como la *Revue de l'Amérique Latine* (1922) y la fundación de l'Institut des Études Hispaniques (1929) en el que participaba el

[98] Discurso de Francisco García Calderón, secretario de la Legación del Perú en la Segunda Semana de América Latina, *América Latina*, 23, 1917.

[99] Discurso de Máximo del Campo, presidente del Comité Organizador de la Exposición en la Segunda Semana de América Latina, *América Latina*, 23, 1917.

Centro de Estudios Hispánicos de la Universidad de París.[100] Por su parte, el americanismo francés volcó una atención creciente a Brasil con la creación de instituciones que incorporaban esta preocupación como el Comité de Intercambio de Profesores de Francia y Brasil (São Paulo y Río de Janeiro, 1928) y la Unión Franco-Paulista.[101]

En la década de 1930, los esfuerzos culturales franceses se volcaron hacia cuatro ejes geográficos en América Latina: Lima, São Paulo, Buenos Aires y México, desde donde se difundían y expandían la cultura y el pensamiento franceses en la región. En esta década se realizaron esfuerzos intensivos por implantar su influencia en los sistemas universitarios latinoamericanos, creándose instituciones como l'Institut des Universités Argentines a Paris, en convenio con la Universidad de Buenos Aires. En esos años continuó el apoyo a la investigación científica por medio de personalidades académicas como Paul Rivet quien inició sus actividades, como refugiado de la Gestapo, investigando en México, las Antillas, Venezuela, Ecuador y Perú. También se promovieron la publicación de revistas como *Terres Latines* y las actividades de l'Alliance française, con la participación de intelectuales franceses como Jacques Soustelle y François Chevalier, frecuentemente apoyados por la colonia francesa y española en México.[102]

También se crearon instituciones de tipo universitario como los institutos franco-latinoamericanos cuyos ejes principales fueron el Instituto Francés para América Latina (IFAL), fundado en México en 1936 y reorganizado en 1945;[103] l'Institut Français de Buenos Aires (IFAB), fundado en la década de 1940; l'Institut Franco-Brésilien (IFB) en São Paulo, y el Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA), creado en 1948. Estos cuatro ejes fueron ideados como centros de irradiación regional hacia otros países vecinos, como estructuras de cooperación latinoamericanista en dos vertientes: la divulgación directa de la cultura francesa y la promoción de la investigación académica en los ámbitos de la arqueología, la etnología, la historia y la sociología. En esos mismos años se creó, además, el Comité pour les Relations Culturelles Europe-Mexique, del que nació l'École Française de Mexique, inspirada en La Casa de España en México, predecesora de El Colegio de México.

[100] CHONCHOL y MARTINIERE, 1985, p. 68.

[101] CHONCHOL y MARTINIERE, 1985, p. 72.

[102] BATAILLON y GIRAUD, 1986, p. 210.

[103] La fundación del IFAL se justificó con el concepto de la "latinidad" como la existencia de nuevos rasgos comunes entre Francia y México: el mestizaje, la búsqueda de explicación del pasado y el presente, el cuestionamiento a la hegemonía de los bloques, el idioma semejante de raíces latinas y el amor a la democracia como anfitriones de refugiados políticos. BATAILLON y GIRAUD, 1986, p. 213.

Este gran laboratorio siguió en gran medida los lineamientos del americanismo francés, concebido en esta década como la cooperación a la modernización de una "latinidad" exportada de Europa y a la indianidad de origen americano. El desarrollo del proyecto cultural francés que promovió la "latinidad" y la difusión de la cultura francesa en América Latina, hasta casi mediados del siglo XX, comprendió la construcción de un amplio edificio académico compuesto por 33 escuelas, colegios y liceos, 12 centros de investigación y 290 comités de Alianzas Francesas.[104]

CONCLUSIONES

Las guerras de Independencia en América tuvieron como una de sus consecuencias la aspiración a una modernidad renovada, que se expresó en la búsqueda de una nueva identidad subcontinental que se plasmó a mediados del siglo XIX con la génesis del concepto América Latina. Estas circunstancias implicaron también el reacomodo de las fuerzas imperiales europeas que vieron la forma de ubicarse en la mejor posición respecto de los nuevos espacios soberanos. Si a lo largo del siglo XIX, Inglaterra logró la implantación de su preponderancia económica y Estados Unidos se ubicó como sucesor del poderío inglés en América Latina, Francia quedó rezagada entre las potencias imperiales frente al nuevo continente soberano. Aunque tuvo incursiones importantes en el área económica durante todo el siglo XIX, nunca logró tener primacía en la región. Sin embargo, como hemos mostrado, los esfuerzos de Francia por intensificar su presencia en América Latina fueron más claros y tuvieron mejores resultados en el ámbito cultural.

¿Cuál fue el alcance de la política exterior de Francia en América Latina? Jean Meyer se pregunta: ¿qué le faltó a Francia? A lo que responde: emigración a la medida de su población, ya que no tuvo una experiencia de colonización masiva sino de asentamientos puntuales en Canadá o en algunas zonas del Caribe, donde ha sido difícil desarrollar una verdadera "fusión" con los grupos nativos.[105] Francia no tuvo una verdadera política de dominación colonial respecto a América, a excepción de la intervención en México.

Lo que Francia ganó, producto de la posición privilegiada de París como capital cultural decimonónica, fue la francofilia de las élites latinoamericanas que no sólo acuñaron el concepto América Latina en aquella ciudad parisina sino que tomaron parte de la experiencia histórica, política y cultu-

[104] CHONCHOL y MARTINIERE, 1985, p. 109.
[105] MEYER, 1992.

ral francesa, encontrando autores y argumentos que constituyeron el modelo civilizador que fue central en la conformación de los estados nacionales latinoamericanos. No puede dejar de mencionarse que el concepto América Latina fue objeto de apropiación diversa y de una permanente reformulación por los intelectuales y gobiernos latinoamericanos, que le dieron el contenido multifacético de conciencia continental asociada al reconocimiento de un territorio con diversidad, una tierra de mestizaje y de una cultura política peculiar.[106]

Las actuales relaciones franco-latinoamericanas se plantean en términos de reciprocidad. Como señala Burgos, "hoy Francia plantea sus relaciones en un plano de reciprocidad, muy lejos está de la latinidad respecto al presente, del histórico Napoleón III". De acuerdo con esta autora, la política cultural francesa actual "obra para favorecer la creación de una comunidad político-cultural entre los países de expresión latina: unirse, crear un bloque para oponerse de una manera eficaz a la cultura industrializada de exportación con la que los países del norte invaden al mundo".[107]

En suma, el análisis de la política cultural francesa hacia esta parte del continente americano, denominado América Latina, nos ha permitido explorar el papel de Francia en la génesis y difusión de este concepto, en el que sobresale la coincidencia de la estrategia de primacía del gobierno francés hacia la región y la estrategia de reconocimiento de numerosos escritores, profesores y científicos latinoamericanos que vieron en Francia su verdadera "patria intelectual" durante decenios.

[106] Véase, por ejemplo, el ensayo de Mauricio Tenorio sobre las trayectorias del concepto "América Latina" dentro del subcontinente. Partiendo de la historiografía del concepto y de una selección de intelectuales de los siglos XIX y XX, sostiene que "América Latina" es la historia cultural más importante de la región. "Es una historia plena de presupuestos culturalistas, a veces compañeros del antiimperialismo, otras vecinos del racismo o de las ideas de superioridad espiritual" y es una historia cultural que cuenta con bibliografía permanentemente renovada. Para discutir estas ideas incluye, entre otros a José Enrique Rodó, Francisco García Calderón, Manuel Gamio, Alfredo Palacios, José Carlos Mariátegui, José Vasconcelos, Luis Alberto Sánchez, Manuel Ballesteros, Leopoldo Zea, Eduardo Galeano, Carlos Fuentes, Ernesto Sábato, Adolfo Bioy Casares y Jorge Amado. TENORIO TRILLO, 1999, pp. 151-231.

[107] A partir de 1980, Francia promovió la creación de instancias de intercambio cultural como el Grupo Interlatino (1981) con la participación de Gabriel García Márquez y otros intelectuales, la Asociación de Diálogos entre Culturas (1981), la Casa de las Culturas del Mundo con sede en la Alianza Francesa en París (1982), la Asociación Cultural Latina que opera la Radio Latina (1981), la Casa de América Latina creada en 1936 y reabierta en 1984, y el Instituto de Altos Estudios de América Latina (1984), dirigido por Jacques Chonchol. BURGOS, 1984.

REFERENCIAS

Revistas

América Latina, París, Société Européenne de Publicité, 1916-1918.

Revue de l'Amérique Latine, París, Le Groupement pour les relations de la France avec l'Amérique latine.

Revue de Deux Mondes, quatriéme periode, 1894.

BIBLIOGRAFÍA

ABRAMSON, Pierre-Luc

1999 *Las utopías sociales en América Latina en el siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica.

ACEVEDO, Esther

1995 *Testimonios artísticos de un episodio fugaz (1864-1867)*, México, Instituto Nacional de Bellas Artes.

ANDERLE, Adam

1988 "El positivismo y la modernización de la identidad nacional en América Latina", separata del *Anuario de Estudios Americanos*, 44, pp. 418-484.

ARDAO, Arturo

1986 "El verdadero origen del nombre de América Latina", en ZEA (comp.), pp. 259-275.

ARNAIZ Y FREG, Arturo, y Claude BATAILLON (eds.)

1965 *La intervención francesa y el imperio de Maximiliano cien años después, 1862-1962*. México: Asociación Mexicana de Historiadores-Instituto Francés de América Latina.

BATAILLON, François, y François Giraud

1986 *IFAL 1945-1985. Historia del Instituto Francés de América Latina*. México: Instituto Francés de América Latina.

BENJAMIN, Walter

1989 *Paris. Capitale du XIXe siécle*. París: Les Éditions du Cerf.

BILBAO, Francisco

1978 "Iniciativa de la América. Idea de un Congreso Federal de las Repúblicas" [1856]. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Unión de Universidades de América Latina.

BRADING, David

1991 *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*. México: Fondo de Cultura Económica.

BURGOS, Elizabeth

1984 "Relaciones culturales de Francia con América Latina", en SIMPOSIO.

CHEVALIER, François
1986 "Latinidad y concepto de revolución", en ZEA (comp.), pp. 167-178.
CHEVALIER, Michel
1983 *México antiguo y moderno.* México: Fondo de Cultura Económica,
CHEYMOL, Marc (comp.)
1985 "Entrevista a Carlos Fuentes", en BATAILLON y GIRAUD, pp. 230-236.
CHIARAMONTE, José Carlos
1991 *El mito de los orígenes en la historiografía latinoamericana.* Buenos Aires: Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani.
CHONCHOL, Jacques, y Guy MARTINIERE
1985 *L'Amérique latine et le latinoamericanisme en France.* París: L'Harmattan.
COMAS, Juan
1954 *Los Congresos Internacionales de Americanistas. Síntesis histórica e índice bibliográfico general.* México: Instituto Indigenista Interamericano.
1964 *Una década de Congresos Internacionales de Americanistas. 1952-1962.* México: Universidad Nacional Autónoma de México.
1974 *Cien años de Congresos Internacionales de Americanistas. Ensayo histórico-crítico y bibliográfico.* México: Instituto de Investigaciones Históricas-Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.
COSÍO VILLEGAS, Daniel
1965 "Francia y México – amor y recelo, 1867-1880", en ARNAIZ y FREG y BATAILLON (eds.), pp. 209-218.
CRAMOUSEL, Chantal
1998 "Imagen de México en los relatos de viaje franceses: 1821-1862", en Javier PÉREZ SILLER (coord.), *México-Francia. Memoria de una sensibilidad común, siglos XIX-XX.* México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla-El Colegio de San Luis-CEMCA, pp. 333-363.
ESTRADE, Paul
1998 "Del invento de 'América Latina' en París por latinoamericanos (1856-1889)", en Jacques MAURICE y Marie-Claire ZIMMERMANN (comps.), pp. 179-188.
FUENTES MARES, José
1984 *Génesis del expansionismo norteamericano.* México: El Colegio de México.
GUILAINE, Louis
1928 *L'Amerique latine et l'imperialisme américain.* París: Armand Colin.
HERMET, Guy
1986 "Política francesa en América Latina", *Foro Internacional,* 3, pp. 385-398.
JAMET, Michel
1983 *La presse périodique en France.* París: Armand Colin.
LIDA, Clara (comp.)
1999 *España y el imperio de Maximiliano. Finanzas, diplomacia, cultura e inmigración.* México: El Colegio de México.

LUCENA SAMORAL, Manuel
1984 "La latinidad y su sentido en América Latina", en SIMPOSIO.
MALDONADO-KOERDELL, Manuel
1965 "La obra de la Commission Scientifique du Mexique", en ARNAIZ Y FREG y BATAILLON (eds.), pp. 161-182.
MAURICE, Jacques, y Marie-Claire ZIMMERMANN (comps.)
1998 *París y el mundo ibérico e iberoamericano.* Actas del XXVIII Congreso de la Sociedad de Hispanistas Franceses. Université X-Nanterre. (París: 21 al 23 de marzo de 1997).
MAURO, Frédéric
1984 "Latinidad y subdesarrollo", en SIMPOSIO.
MEYER, Jean
1992 *Francia y América.* Madrid: Mapfre.
MINGUET, Charles
1984 "Panlatinismo, latinidad e identidades culturales. Los efectos sobre el conocimiento del México antiguo y moderno en Francia y Europa", en SIMPOSIO.
O'GORMAN, Edmundo
1995 *La invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir.* México: Fondo de Cultura Económica.
OLAVARRÍA Y FERRARI, Enrique de
1896 *Crónica del Undécimo Congreso Internacional de Americanistas. Primero reunido en México en octubre de 1895.* México: Imprenta y Litografía La Europea.
PÉREZ, Joseph
1984 "Mundo hispánico y modernidad", en SIMPOSIO.
PHELAN, John L.
1993 "El origen de la idea de Latinoamérica", en ZEA (comp.), pp. 461-475.
REAL ACADEMIA ESPAÑOLA
1998 *Diccionario de la lengua española.* Madrid: Espasa Calpe.
RIVIALE, Pascal
1995 "L'Américanisme français a la veille de la fondation de la Société des Américanistes", *Journal de la Société des Américanistes,* 81, pp. 207-229.
1999 "La science en marche au pas cadencé: Les recherches archéologiques et anthropologiques durant l'intervention française au Mexique (1862-1867)", *Journal de la Société des Américanistes,* 85, pp. 307-341.
ROBERTS, Stephen H.
1963 *The History of French Colonial Policy 1870-1925.* Londres: Archon Books.
ROJAS MIX, Miguel
1991 *Los cien nombres de América. Eso que descubrió Colón.* Barcelona: Lumen.
SAID, Edward W.
1978 *Orientalism.* Nueva York: Pantheon Books.

SALOMON, Noël

1975 *Juárez en la conciencia francesa, 1861-1867.* México: Secretaría de Relaciones Exteriores.

SCHEFER, Christian

1963 *Los orígenes de la intervención francesa en México (1858-1862).* México: Editorial Porrúa.

SIMPOSIO

1984 *La latinidad y su sentido en América,* coord. Leopoldo ZEA. México: Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México-Secretaría de Educación Pública-Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología-Instituto Francés de América Latina (México, D.F., 7 al 11 de mayo).

SOBERANIS, Alberto

1996 "Geografía y botánica: el paisaje mexicano visto por los viajeros franceses de la Comisión Scientifique du Mexique (1864-1867)", en TORTOLERO (coord.), pp. 179-218.

TAPIÉ, Víctor

1945 *Histoire de l'Amérique latine au XIXe siécle.* Aubier: Montaigne.

TENORIO TRILLO, Mauricio

1999 *Argucias de la historia. Siglo XIX, cultura y "América Latina".* México: Paidós.

TORTOLERO, Alejandro (coord.)

1996 *Tierra, agua y bosques: Historia y medio ambiente en el México central.* México: CEME-Instituto Mora-Potrerillos Editores-Universidad de Guadalajara.

ZEA, Leopoldo (comp.)

1986 *La latinidad y su sentido en América Latina.* México: Universidad Nacional Autónoma de México.

JUSTO SIERRA: EL PROYECTO DE UNA IDENTIDAD INTEGRADORA

FAUSTA GANTÚS[1]
Universidad Autónoma de Campeche

Todo lenguaje —nosotros nos remitimos a los orales y escritos— es una forma de representación del mundo circundante; los términos empleados para nombrar expresan la comprensión de una sociedad respecto del objeto enunciado, el modo de apropiárselo. Producto humano, inserto en el constante devenir histórico, el lenguaje es evolutivo; se modifican los escenarios, se renuevan los actores, cambian las perspectivas, se transforma el entendimiento y, por tanto, varían algunas formas de uso y significación conceptual. La presencia de un nuevo protagonista plantea la necesidad, a la cultura en que se inscribe, de crear una palabra que lo connote. Creación y resignificación son dos de las variables de este proceso cultural. Europa, el mundo occidental, vivió una situación singular ante la evidencia de un territorio que obligó a repensar los límites del conocimiento que del universo tenían, repercutiendo en la construcción del imaginario colectivo: "[...] la clave para resolver el problema de la aparición de América estaba en considerar ese suceso como el resultado de una invención del pensamiento occidental".[2]

El espacio geográfico, que en la actualidad es conocido como América, sirve como referente para comprender la exigencia de nombrar, así desde el año de 1500 y hasta el siglo XIX, ese territorio fue objeto de diversas modificaciones en su denominación. Indias, Mundo Nuevo, Tierra Firme, serían las fórmulas predominantes para designarlo durante la mayor parte de la etapa colonial; en el siglo XVIII el término América se generalizaría entre científicos y viajeros para describir, abarcando, el conjunto continental.

La definición, intrínseca al denominador, plantea siempre una doble referencia: la de quien manifiesta y la de lo manifestado; el yo, lo que se es, sólo puede establecerse a partir de la confrontación con el otro, lo que no se es, que

[1] La autora agradece el apoyo brindado por la Universidad Autónoma de Campeche y por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt) para la realización de este trabajo.

[2] O'GORMAN, 1999, p. 9.

permite, en la diferencia, la asunción de la particularidad. En este contexto atestiguamos el desarrollo de la problemática en la que, por un lado, el otro —el dominador, el colonizador— con la aplicación de los conceptos señalados definía para sí el espacio y los pobladores ubicados en las márgenes opuestas del Atlántico. Por el lado contrario, la actuación de la contraparte, el nosotros que buscaba reconocerse, a partir de su propio dotar de significado, en la denominación que lo englobaba. El siglo XIX sería el marco en el que los habitantes de este continente —insertos en luchas independentistas y en la reconstrucción de sistemas políticos, económicos, sociales y culturales— empezaran a usar los términos de América y americano para definirse, para identificarse a sí mismos.

Durante las primeras décadas del siglo XIX los dirigentes políticos, de las diversas regiones que integraban el continente americano, fortalecieron el concepto y el sentimiento de identidad común, de pertenencia a esta parte del mundo. "La ambigüedad en que se encontraba el sentimiento colectivo inmediatamente después de producida la Independencia, traducía también, en el curso de las variaciones de su importancia relativa, la dirección en que se movía el proceso de formación de una identidad política dentro del crítico proceso de formación de los nuevos países independientes".[3] Asistimos así al hecho de que en la formación de las naciones se presenta un fenómeno de coexistencia de identidades: la continental —primera en acuñarse para justificar los procesos independentistas y para avalar las definiciones de identidad propia y colectiva frente a lo español—, la provincial o regional —que afirmaba la evidencia de sentimientos colectivos fuertemente ligados a la matria que hermana a los sujetos que conviven en un espacio acotado—, y la nacional —producto de la nueva realidad política y de la formación de estados. A partir de 1825, en la medida en que se van afirmando los sentimientos provinciales y forjando las identidades nacionales, asistimos a un paulatino debilitamiento de la conciencia americana.[4]

Desde sus trincheras los intelectuales decimonónicos procuraban estructurar el fundamento teórico que justificara cada posición y vitalizara las identidades, mismas que condujeron, a mediados del siglo, al acuñamiento del término América Latina, que perdura hasta nuestros días, y en cuya elaboración los intelectuales tejieron finas tramas argumentativas. En este escenario, en lo referente a la nación mexicana, destaca la obra de Justo Sierra Méndez quien enriqueciera la discusión con sus reflexiones.

[3] CHIARAMONTE, 1989, p. 71.

[4] Véase para el caso rioplatense la propuesta de José Carlos Chiaramonte, quien explica la coexistencia de tres formas de identidad política a partir de 1810, la hispanoamericana, la argentina y la provincial. CHIARAMONTE, 1989.

De más resulta insistir en los tópicos sobre su figura, su carácter, su actuación histórica, su papel en el gabinete porfiriano, su tarea como escritor, abogado y periodista, su desempeño como diplomático, porque numerosas plumas se han ocupado de ello; baste recordar nombres como los de Agustín Yáñez y Claude Dumas.[5]

Inserto en la vida de la segunda mitad del siglo XIX, en los marcos mexicano y latinoamericano, Justo Sierra desarrolló su ideología en el ámbito de los debates intelectuales y los intereses político-económicos nacionales y continentales, influido por varias y simultáneas perspectivas, a las que prestaremos especial atención en este trabajo. En primera instancia, ahondaremos en las manifestaciones del latinoamericanismo, propuesta emanada de los pensadores americanos quienes ante la amenaza de Estados Unidos trataron de encontrar el sentido de identidad[6] que les procurara el marco de referencia necesario para definirse. En segundo lugar, nos adentraremos en las principales líneas argumentativas del proyecto panlatinista liderado por Francia, la cual se autodefinía como la defensora de la unidad latina frente al peligro del expansionismo norteamericano y el paneslavismo[7] y entendía que "la hegemonía sobre el mundo latino les pertenecía desde los tiempos de Luis XIV".[8] El tercer proyecto político-cultural que nos interesa destacar lo constituye la vertiente hispanoamericanista, misma que nos remite a las pretensiones españolas de reconquistar sus antiguas colonias. Por último, abordaremos el panamericanismo, al que entendemos como el proyecto integrador que justificaba los avances imperialistas norteamericanos basándose en la promoción de la unión de las naciones americanas ante la injerencia de los intereses europeos sobre el continente.

El objetivo del presente trabajo se centra en intentar clarificar cuál fue la contribución de Justo Sierra a la discusión intelectual de su tiempo respecto a los términos apuntados: latinoamericanismo, hispanoamericanismo, panlatinismo y panamericanismo; es decir, procurar desentrañar, desde la perspectiva de nuestro autor, los riesgos y las ventajas (los costos y los beneficios en terrenos que abarcaban desde lo social y cultural hasta lo económico y político, repercutiendo también en la cuestión de la soberanía) que asumirían las naciones de América Latina al sumarse a alguno de estos proyectos ideológicos culturales.

[5] También destacamos los estudios de Jesús Silva Herzog, Jesús Urueta, Alfonso Reyes y Edmundo O'Gorman.

[6] ARDAO, 1980, p. 81.

[7] PHELAN, 1969, p. 13.

[8] PHELAN, 1969, p. 7.

1. JUSTO SIERRA, EL HOMBRE

En un periodo[9] en el cual el territorio peninsular yucateco se encontraba conmocionado por la lucha social conocida como guerra de castas y dominado por el permanente enfrentamiento entre grupos de poder por el control político y económico, nació en Campeche, el 26 de enero de 1848, Justo Sierra Méndez.

Siendo estudiante[10] vivió, como todos los mexicanos, la lucha política entre conservadores y liberales que encontró su máxima expresión en el establecimiento del segundo Imperio patrocinado por Francia; esta experiencia signó su relación con dicho país al que guardaría cierta reserva aunque sin enconos ni resentimientos:[11]

> [...] la generación a la que pertenecía se adhirió más y más a la Revolución francesa, a medida que aborrecía más la intervención. Si el patriotismo nos imponía el deber de odiar a la Francia armada de Napoleón III, el patriotismo nos unía, nos identificaba con el espíritu de la Francia vencida y amordazada por el mismo Napoleón; y por eso la influencia de ese espíritu sobre el intelecto mexicano, ¿salió intacto de la prueba? Sería poco decir: salió agigantado.[12]

A partir de 1867 "el liberalismo dejó de ser una ideología en lucha contra unas instituciones, un orden social y unos valores heredados, y se convirtió en un mito político unificador".[13] En sus años de colegial los acontecimientos nacionales definieron su postura política a favor del republicanismo liberal, que después de múltiples avatares se encarnaba en la segunda República.[14]

[9] El siglo XIX signó a México con el sello de la Independencia, las revueltas armadas, los conflictos internos, el predominio y posterior reducción de los fueros y privilegios, las luchas por el poder político (y económico), el caudillismo, los acendrados regionalismos, pero también fue el siglo de las consolidaciones, de los reacomodos sociales y políticos, de la formación del Estado-nación, de la emergencia de nuevos grupos de poder, la redefinición de los componentes sociales, la construcción de un nuevo orden financiero, la redistribución geopolítica y el aprendizaje de una cultura política y cívica que iría proyectando la formación ciudadana.

[10] Estudió en el Liceo Franco-Mexicano y en el Colegio de San Ildefonso —donde fue compañero de Manuel Acuña—, ahí obtuvo premios y reconocimientos, pero también censuraron sus ideas liberales.

[11] DUMAS, 1986, pp. 43-65.

[12] SIERRA, 1984a, p. 252.

[13] HALE, 1991, p. 15.

[14] Durante su proceso de conformación y consolidación —a lo largo del siglo— el nuevo Estado enfrentó la amenaza extranjera de Europa y Estados Unidos como una constante que lo mar-

"Hombre de letras, fabulador de leyendas y peripecias novelescas, imán de voluntades",[15] la poesía signó la entrada del joven Sierra Méndez a la vida intelectual mexicana, apadrinado por Ignacio Manuel Altamirano quien lo introdujo en el mundo de las veladas literarias.[16] Abogado,[17] periodista[18] e intelectual destacado, la escritura fue la mejor arma e instrumento para defender y expresar sus ideas, pues consideraba que "todo aquel que tenga el honor de disponer de una pluma, de una tribuna o de una cátedra, tiene la obligación de consultar la salud de la sociedad en que vive".

Compartió el escenario de las polémicas con pensadores como José María Vigil, considerado por Sierra como representante y defensor del viejo liberalismo y uno de los autores de la obra *México a través de los siglos*, a quien criticó el enfoque y tratamiento de la historia; y con Gabino Barreda, uno de los primeros en introducir el pensamiento filosófico positivista en México[19] y

có pero, que a la vez, le proporcionó un argumento central en la definición del carácter nacionalista. La vulnerabilidad de la República y la fragilidad del sistema político se patentizaron con la invasión norteamericana de 1846-1848 que condujo al desmembramiento de una parte del territorio. Asimismo, sirvió para reafirmar el concepto de soberanía y lograr consolidar la idea de unidad nacional. La temida amenaza europea se concretó en la década de los sesenta cuando las fuerzas de intervención llegaron a las costas mexicanas. De la experiencia del imperio de Maximiliano de Habsburgo emergió victoriosa la causa republicana; este triunfo puso un alto definitivo a las pretensiones imperialistas de Europa y Estados Unidos (al menos en el aspecto territorial).

[15] A las que asistían personajes de la talla de Guillermo Prieto, Manuel Payno, Anselmo de la Portilla, Vicente Riva Palacio e Ignacio Ramírez, entre otros. YÁÑEZ, 1948, p. 31.

[16] YÁÑEZ, 1948, pp. 42-43.

[17] Obtuvo el grado de abogado en 1871 y, unos meses más tarde, iniciaría su participación en la vida político-administrativa del país al acceder a un peldaño en la Cámara de Diputados. YÁÑEZ, 1948, p. 51. Como funcionario se convertiría en una figura presente en el acontecer de la nación los siguientes cuarenta años. Ocupó diversos cargos en de la administración pública: diputado suplente en 1880 y propietario en 1884 por Sinaloa, magistrado de la Suprema Corte de Justicia en 1894. En 1900 fue jefe de la delegación mexicana ante el Congreso Social y Económico Hispanoamericano, celebrado en Madrid. Subsecretario y secretario de Instrucción Pública y Bellas Artes de 1905 a 1911. Creador y fundador de la Universidad Nacional en 1910, durante el gobierno de Porfirio Díaz.

[18] Colaboró en múltiples publicaciones como *El Globo, El Monitor Republicano, El Domingo, El Siglo XIX*. Perteneció al equipo de redacción de *El Renacimiento*, al lado de Ignacio Manuel Altamirano, Guillermo Prieto, Francisco Pimentel y Manuel Orozco y Berra. Fundó y dirigió varios periódicos, entre ellos *El Bien Público*, en sociedad con intelectuales como José María Velasco y Jorge Hammeken Mexía.

[19] HALE, 1991, pp. 233-234: "La introducción del positivismo comteano en México es un tema oscuro. Si bien Gabino Barreda fue reconocido en general como su progenitor y defensor más importante, el primer positivista mexicano parece haber sido Pedro Contreras Elizalde. [...] Fue probablemente a través de Contreras como Barreda [...] entró en contacto con el positivismo". O en p. 22: "se puede ver a [Mariano] Otero como un precursor del positivismo en México".

quien creó un nuevo programa para la educación superior, sustentado en los principios del positivismo científico. Con este último las confrontaciones periodísticas se dieron en el marco de los significados y significación del positivismo, especialmente en lo que se refería al ámbito educativo.

Partícipe y promotor en la conformación de una fuerza político-intelectual que tenía como propósito sentar las bases para el desarrollo de una era de orden y progreso seguía las líneas trazadas por el pensamiento de Henri Saint-Simon y Auguste Comte[20] y los modelos de acción política de las repúblicas conservadoras de Francia y España —y del pensamiento de sus gobernantes Adolphe Thiers, Jules Simon y Emilio Castelar. El espacio de consolidación del nuevo grupo tuvo como referente la fundación en 1878, al inicio de la administración de Porfirio Díaz, del periódico *La Libertad*.[21] Su aparición "representó una coalición momentánea de diversos amigos y otros colegas, una cohorte de intelectuales de entre 25 y 30 años, que se unieron ante la perspectiva de lograr una regeneración del país bajo un líder vigoroso".[22] Los colaboradores de este periódico, a pesar de que recibía subsidio oficial, mantuvieron cierta independencia patentizada en su permanente actitud crítica, aunque amistosa, con el gobierno. Años más adelante Sierra formaría parte del grupo político-intelectual, de gran importancia e influencia en el gobierno del general, conocido como el de los "científicos".[23] Este grupo y el de Bernardo Reyes serían, durante el régimen porfirista, las dos fuerzas fundamentales, en permanente lucha.

A la caída de Díaz, Sierra logró transitar a la administración maderista, por los méritos de su personalidad y su bien lograda reputación, siendo nombrado ministro plenipotenciario de México en España. Murió en Madrid, en el desempeño de sus funciones, en septiembre de 1912.[24]

Considerado por Hale uno de los más importantes liberales mexicanos, "el principal intelectual del porfiriato" y "el líder intelectual de los científi-

[20] Lector incansable, alimentó también su pensamiento con las obras de pensadores diversos, europeos en general y especialmente franceses. Cabe mencionar a E. Laboulaye, J.S. Mill, M. Littré, H. Summer-Maine y M. Le Bon.

[21] Editado por el propio Justo Sierra, Telésforo García, Francisco Cosmes, Eduardo Garay y Santiago Sierra, hermano de Justo.

[22] HALE, 1991, p. 53.

[23] Entre sus colegas destacarían Francisco Bulnes, Manuel Flores, Ramón Prida, Pablo Macedo. Enumerar los nombres de todas aquellas personalidades con quien Sierra Méndez compartió los espacios de coincidencia o enfrentamiento intelectual sería tarea ardua y estéril; información amplia sobre el tema se encuentra en la biografía de YÁÑEZ, 1948, y en la de DUMAS, 1986.

[24] Su vasta producción fue recogida por la Universidad Nacional Autónoma de México en una edición de sus obras completas, dirigida por Agustín Yáñez, que es el referente de consulta obligada para quienes quieran conocer el acontecer nacional e internacional de la segunda mitad del siglo XIX.

cos",[25] este autor divide el proceso evolutivo del pensamiento de Sierra en cuatro etapas: la primera, que comprendería el periodo de 1874 a 1876, marca el inicio de su carrera como liberal clásico, que aceptaba por igual los logros de la Reforma y de la Constitución sin cuestionarlos; la segunda tendría como vértice el año 1877 —cuando renunció a su filiación iglesista (por José María Iglesias) para adherirse al régimen de Díaz—, signado por el abandono del legalismo constitucional y la adopción de una posición pragmática que dejaba entrever la enunciación política científica; la tercera, entre 1878 y 1883, de mayor madurez y relevancia respecto a su pensamiento político, en la que estableció los principios del proyecto científico, externó su rechazo a la política metafísica, rindió un profundo reconocimiento a los modelos de España y Francia, y señaló la diferencia entre el viejo liberalismo y el nuevo o conservador, y la cuarta etapa, de 1892 a 1902, en la cual se distinguió como líder intelectual de los científicos, inscrito en la corriente liberal.[26]

2. "AMÉRICA LATINA" EN LA OBRA DE SIERRA

Con el afianzamiento de Estados Unidos, el continente quedó dividido en dos grandes bloques: el de la América sajona o Angloamérica y el de América Latina o Latinoamérica. Inmerso en las discusiones que buscaban definir la identidad de los países que conformaban el bloque territorial colonizado por la Europa latina (España, Francia y Portugal), Justo Sierra se sumó al nutrido grupo de intelectuales que afirmaban, como resultado de la tradición histórica, la necesidad de unión de las naciones americanas para lograr su consolidación como latinos:

> Nosotros, los latinos de América, vigorizados por las savias de todas las mezclas, en cuanto nosotros mismos tuvimos conciencia, por esa escala vamos ascendiendo a la solidaridad final y así hemos sido obra de ese espíritu y nos sentimos latinos.[27]

El común origen era lo que para Sierra permitía la identificación de intereses entre los diferentes países. Con aguda mirada definió a los habitantes de América Latina como el producto de la fusión de diversas razas, unidos por el deseo de afirmarse en el presente inmediato y proyectarse hacia el futuro:

[25] HALE, 1997, p. 7.
[26] HALE, 1997, pp. 12-15.
[27] SIERRA, 1984a, p. 280.

> [...] no existe la raza latina; pero la familia latina, que comprende grupos de razas distintas, no es un concepto abstracto, es una realidad que todos nos empeñamos en hacer vivir y que resulta por ende, ya que no de la naturaleza, obra de la idea y de la historia [...][28]

Desde su óptica, dejó en claro que más allá de los elementos que distinguen y separan a los herederos de la cultura latina lo que debe prevalecer son los factores que los acercan y unifican, mismos que debían todos procurar fortalecer, tanto por la vía de la educación como por la de la economía, poniendo especial acento en la defensa de la libertad.

Para referirse a este espacio geográfico hermanado por un origen común Sierra utilizó, indistintamente, los términos repúblicas hispanoamericanas, países hispanoamericanos, Hispanoamérica, naciones americanas, América, pueblos americanos, mundo americano, repúblicas latinas, latinos de América, América Latina.

Nuestro personaje se sintió siempre mexicano y latino reconociendo así el doble carácter del habitante americano, esta actitud fue compartida por intelectuales de otras naciones que también vivían este doble sentimiento de pertenencia. En consonancia con lo expuesto, su postura quedó expresada en el discurso pronunciado en el Congreso Hispanoamericano, celebrado en Madrid en 1910: "No que a un mexicano pueda causar tamaña honra otra cosa que orgullo y vivo deseo de mostrar lo perfectamente fácil que le es considerar como segundas patrias suyas, a las repúblicas latinas de nuestro continente [...]".[29]

Esta constante identificación con las naciones hermanas se hizo patente a lo largo de sus escritos en frases como aquéllas en las que afirmaba: "No hay un solo síntoma de salud fundamental en un pueblo latino que no nos interese a los mexicanos [...]".[30] "Todo cuanto se refiere a los países latinos nos atañe [...]".[31]

En el pensamiento de Sierra constatamos la permanente presencia de esos dos niveles de identidad —nacional y continental— en el ámbito de lo que él llamó la familia latina, que incluía no sólo a las naciones del lado americano sino a las europeas como Francia y España; asimismo encontraba en la lengua, el idioma en común, el gran factor unificador y constituyente de las naciones latinoamericanas:

[28] SIERRA, 1984a, p. 279.
[29] SIERRA, 1984a, p. 277.
[30] SIERRA, 1984b, p. 24.
[31] SIERRA, 1984b, p. 302.

> [...] un medio de estupendo alcance: la lengua; la que así como el lenguaje articulado es la característica antropológica de nuestra especie, así la lengua latina ha sido la autora suprema y el sello imborrable de nuestra constitución mental. Cierta aptitud, cierta tendencia, cierto espíritu, cierto ideal comunes al grupo latino, son maravillosa labor de arte que germinó en los siglos anteriores a los tiempos medios y floreció en éstos, gracias al lenguaje, es decir, a la educación, porque el lenguaje es el educador por excelencia.[32]

Reconocía la deuda de gratitud que todos los pueblos americanos tenían con España, pero no se quedó sólo en la añoranza del tiempo pasado; por el contrario, denunció los errores que la administración colonial no supo resolver y el peso de éstos en los consecuentes procesos independentistas.

Sierra mostró una fe inquebrantable en el progreso de las naciones latinoamericanas, progreso fincado sobre las bases de la paz y el orden. El reto, para él, consistía en superar la etapa de revueltas armadas, de los enfrentamientos constantes y del abuso burocrático al que señaló como "un mal latino". Logrados estos objetivos confiaba en que dichas naciones transitaran por los derroteros de la democracia.

En lo referente a la política económica que atañía al conjunto hispanoamericano y en el marco del proyecto de construcción del canal del istmo de Panamá, en 1878, no dudó en dejar oír su voz ante la injerencia norteamericana que pretendía imponer a las naciones latinas restricciones en lo referente a la entrada de inversiones europeas en sus suelos, reservando para sí la posibilidad de controlar y regular dicha intervención financiera:

> Si esta doctrina [la Monroe] no sólo quiere decir que las naciones europeas no deben tener una intervención en los asuntos políticos de las americanas, sino que las grandes obras que hay que ejecutar en los países de más acá del Bravo no pueden hacerse sin el beneplácito, mejor dicho, no pueden hacerse sino por los americanos, no podemos asentir a ella. Los americanos del norte nos tratan con este motivo como si en realidad no existiéramos o como si se nos pudiera suprimir de un golpe.
>
> También tenemos intereses, y si para desarrollar nuestra prosperidad necesitamos de obras inmensas en desproporción absoluta con la potencia de nuestros capitales, *nadie nos impedirá sacar estas obras al mejor postor, y si las compañías europeas nos ofrecen condiciones más ventajosas que las americanas, darles nuestras concesiones.*[33]

[32] SIERRA, 1984a, pp. 279-280.
[33] SIERRA, 1984, p. 396. Las cursivas son nuestras.

Defendía desde su trinchera la capacidad de los pueblos latinoamericanos de decidir lo que mejor conviniera a su desarrollo, contemplando la posibilidad de que las políticas económicas europeas constituyeran una alternativa válida para el progreso hispanoamericano.

Sierra manifestaba la necesidad de proteger y conservar la herencia latina ante la avanzada sajona, por ello llamó a los pueblos y habitantes a defender la tradición, a continuar avanzando hacia el futuro en la convicción de que poseían una identidad propia y que el mestizaje, fundamento de la nación mexicana, no significaba una amenaza. En tal sentido afirmaba: "[...] no perderemos nuestro carácter latino, sino que reforzaremos nuestra personalidad dentro de él como los americanos del norte no han perdido su carácter sajón".[34]

Al decir América Latina, Sierra refería a la suma de naciones que compartían una historia colonial marcada por la presencia de España en y sobre sus territorios durante varios siglos; realidades nacionales que estaban signadas por la influencia cultural de los países latinos, con Francia como modelo, y que étnicamente eran producto del mestizaje de las diversas razas que habitaban sus geografías. Todos estos elementos les proporcionaban características particulares definitorias, contrapuestas a la de los americanos del norte, herederos de la política y cultura anglosajona. Reconocía la división de la América continental en dos bloques, perfectamente diferenciados, pero que, con base en la voluntad y el compromiso recíproco, podían convivir, interactuar y promover, en armonía, el desarrollo conjunto.

La llamada insistente de Sierra era: "estamos perdidos los hispanoamericanos si no sabemos conservar los caracteres distintivos de nuestra personalidad".[35]

3. HISPANOAMERICANISMO Y PANLATINISMO: SIERRA ANTE LA DISYUNTIVA

Con la mirada del intelectual agudo, preocupado por su nación y por Latinoamérica, veía en Francia y España los modelos culturales a seguir, pues consideraba que eran "las dos repúblicas latinas más importantes del mundo".[36] Frente a estos referentes europeos, Sierra se cuestionó la elección que más favorecería a los intereses latinos y que mejor podría lograr la consolidación del

[34] SIERRA, 1984a, p. 256.
[35] SIERRA, 1984a, p. 282.
[36] SIERRA, 1984a, p. 251.

ideal de unión de todos los pueblos hermanados por su origen común. Su mayor aspiración era la fraternidad entre todas las naciones latinas bajo la tutela del eje hispano-francés:

> [...] quisiéramos que nuestras hermanas latinas, las mayores, las históricas, llegasen a todo su desenvolvimiento genial, libre y fuerte; quisiéramos verlas juntas y aliadas para hacer imposible la guerra y necesario el desarme y fácil el deshielo del capital europeo, inmovilizado en armamentos y fortificaciones, y de la población europea coagulada en ejércitos formidables, para que tornando a correr llegase a nosotros en hilos fecundos de empresas y población.[37]

Cada una de estas naciones no obstante, y más allá de los ideales de Sierra, tenían su propio proyecto de unión con las naciones latinoamericanas. Francia, bajo el esquema del panlatinismo, desde mediados del siglo, justificándose en la necesidad de constituirse en artífice de las voluntades latinas y en defensora de los intereses comunes amenazados por el grupo sajón, recurrió a la política imperialista, misma que articuló en dos instancias: la primera, sustentada especialmente en el dominio territorial, y la segunda, proyectada sobre bases exclusivamente económicas y culturales. España concibió el modelo hispanoamericanista, en las últimas décadas del siglo, trazando las líneas de una política cultural erigida sobre las bases ideológicas de su preponderancia espiritual sobre el mundo americano.

Hispanoamericanismo[38]

Sierra reconoció siempre su amor por España, a quien los mexicanos —y los latinoamericanos— debían gran parte de lo que eran; pero, en la misma medida en que reconocía los méritos de España en América exponía también sus errores. En su opinión, desde la perspectiva histórica, durante los primeros años de la vida nacional la influencia de España, que se negaba a reconocer la independencia de su antigua colonia, resultó fundamental para definir el derrotero mexicano:

[37] SIERRA, 1984b, p. 301.

[38] El hispanoamericanismo es un término que se acuña en América para referir a la idea de solidaridad entre los territorios coloniales y la metrópoli española; en tanto el hispanismo nace y se desarrolla en España y "se basa en un principio que plantea la existencia de una 'gran familia' o 'comunidad' o 'raza' trasatlántica que distingue a todos los pueblos que en un momento de su historia pertenecieron a la Corona española" y "rechaza prácticamente todas las contribuciones aborígenes a la formación de las nuevas naciones". PÉREZ MONFORT, 1992, pp. 15-16.

> Los tres primeros lustros de nuestra historia nacional están dominados por la amenaza y el temor de un conflicto con España.
>
> Puede decirse que el federalismo, que las complacencias con los Estados Unidos, que el deseo de aliarnos a ellos, acariciados por los próceres de nuestro primer liberalismo, fueron la forzosa consecuencia de la actitud de España.[39]

Sierra siempre se mostró preocupado por el devenir de España pero estaba convencido que en lo referente al desarrollo de sus antiguas colonias, ahora naciones independientes, "ya ni de lejos ni de cerca [podía] ser un factor en la vida política de los hispanoamericanos", a pesar de considerarla como "nuestra gran cruz sanguínea";[40] de esta manera el intelectual mexicano entendía que la política e influencia españolas quedaban rebasadas por las expectativas de los latinoamericanos.

Consideraba que España, en las últimas décadas del siglo, se encontraba muy debilitada e incapaz de enfrentar las pretensiones anglosajonas y procurar la unión de las naciones que antes estuvieron bajo su tutela:

> A pesar de las muestras de mutua y cordial y debida simpatía entre España y las repúblicas sudamericanas, esta plataforma no podría ser un hecho en largos años. Para ser España el núcleo de un imperio latino, en el sentido bueno de palabra (imperio sin vasallos), necesitaría volver a ser, y esto le va siendo muy difícil.[41]

En el marco del Congreso Hispanoamericano de 1900, celebrado en Madrid, Justo Sierra, animado del sentimiento de hermandad entre los países americanos y España, apuntó que el lenguaje era el factor máximo de unión. Asimismo, celebró el esfuerzo español por mantener el lazo de hermandad con las naciones que un día habían sido sus colonias:

> Gran acto de España éste, que junta en torno suyo a los renuevos del tronco añejo, y que prueba que los periodos de decadencia latina no son, desde que Roma trasmutó la cultura helénica en civilización humana, sino momentos de transformación, de donde surgen elementos de vida nueva.[42]

Sierra entendía este proyecto como la exaltación de la memoria histórica que signaba la comunión e interdependencia hispanoamericanas en razón de

[39] SIERRA, 1984c, pp. 211-212.
[40] SIERRA, 1984b, p. 302.
[41] SIERRA, 1984b, p. 285.
[42] SIERRA, 1984a, p. 279.

su origen, pero desde su perspectiva esta vertiente no contaba con los elementos ni con la fuerza suficientes para proyectarse al futuro como el factor de la unidad latina;[43] sin dejar por ello de confiar y de reconocer, como tributo a la España matriarcal, que la influencia de la cultura española era inmortal como el mismo Don Quijote.[44]

Panlatinismo

La mirada crítica de Sierra en relación con el hispanoamericanismo lo conduciría a considerar el panlatinismo como la posible fuerza aglutinante de los intereses latinos. Estaba convencido de que Francia era el país de la cultura latina por excelencia, admiraba profundamente su arte, su filosofía, su ejemplo. Veía en Francia el faro que podía guiar los destinos de las naciones americanas. Educado en el Colegio Franco-Mexicano prodigó un profundo respeto al idioma, a la literatura y a la historia franceses, sin dejar por ello de ver con claridad, y señalar de manera crítica, los diversos momentos en que Francia influyó negativamente en la historia mexicana. Así recordaría la triste amenaza francesa de los años treinta cuando México se encontraba enfrentado con Estados Unidos y sumido en una difícil situación interna:

> Entonces tuvimos que apechugar con una guerra con Francia, injusto y absurdo alarde de fuerza del gobierno burgués de Luis Felipe, destinado a debilitarnos más ante el conflicto americano, que amenazaba con subalternarnos para siempre a una nación que, con merma de los intereses latinos, nos impondría su industria y su comercio. Mucha arrogancia dentro y muy poco horizonte fuera tenían los ministros del rey de los franceses que nos obligaron a hacer un cuarto de conversión y defender nuestro flanco cuando teníamos el enemigo enfrente. La política *d'épiciers* del ministro que presidía M. de Molé, desvió de Francia el alma de una nación nueva, que iba toda hacia ella, e hizo un mal mayor: devolvió su prestigio al general Santa Anna, que impune, pero avergonzado, vivía en su hacienda veracruzana desde su vuelta de Texas.[45]

En la propia historia francesa encontraba los argumentos que justificaban la incidencia de ese país en el escenario mexicano. Los actos de violencia contra la soberanía nacional mexicana eran, en opinión de Sierra, consecuencia

[43] GRANADOS GARCÍA, 2004, véase el capítulo cuarto.
[44] SIERRA, 1984b, p. 24.
[45] SIERRA, 1984c, pp. 218-219.

de las decisiones de un gobierno —el francés— que había traicionado las lealtades y filiaciones establecidas entre los pueblos de Francia y México. Producto de su profundo apego —cultural e ideológico— a Francia, Sierra calificaba aquellos sucesos como errores lamentables; perdonaba así lo acaecido —y sus consecuencias—, y renovaba los lazos de fraternidad:

> ¿Y por qué seguimos siendo fieles a esa Francia que había vestido de luto a las madres mexicanas y apagado sus hogares? Por dos grandes cosas, por dos magnos sentimientos: porque sentíamos hondamente que Francia había sido infiel a sí misma; y porque a ella debíamos lo mejor de nuestro espíritu, y el espíritu es inmortal.[46]

La mirada crítica del intelectual mexicano lejos de invalidar el ascendiente francés convenía en exaltar el proyecto panlatino, único al que consideraba capaz de combatir la amenaza norteamericana y unificar a las naciones latinas:

> Francia es, por su carácter, por su espíritu, por sus inconmovibles instituciones republicanas, el centro de gravedad de la solidaridad latina; y el idioma, abreviando la distancia mental, hace crecer la cohesión de la masa; no lo olvidamos nosotros; vosotros no lo olvidéis.[47]

Su convicción en el destino de Francia lo llevó a justificar, sin disculpar, las pretensiones de Napoleón III[48] al afirmar que el establecimiento del imperio en México estaba sustentado en el pensamiento, en la confianza de que este país estaba llamado "a ejercer una suerte de hegemonía sobre el mundo latinoamericano y a contener el movimiento expansivo de los Estados Unidos".[49]

En consonancia con lo expuesto, en el discurso pronunciado en 1899 en el Club Francés L'Union afirmó repetidamente su sentimiento y convicción de unidad y la deuda cultural contraída por México con la antigua Galia. Para él "la presencia de Francia en toda nuestra vida nacional, corporalmente a veces, espiritualmente siempre"[50] era indiscutible. En tal influencia los pensadores y políticos latinoamericanos fundaban su amor a la libertad y a la igualdad, porque mentalmente todos los latinos eran franceses. La educación mis-

[46] SIERRA, 1984a, p. 254.

[47] SIERRA, 1984a, p. 255.

[48] "La intención de Napoleón III de Francia era levantar una barrera al poderío angloamericano al formar un imperio fundado en la tradición latina y católica". HERNÁNDEZ CHÁVEZ, 2000, pp. 221-222.

[49] SIERRA, 1984b, p. 177.

[50] SIERRA, 1984a, p. 252.

ma estaba imbuida de ese espíritu "el México escolar es una Francia americana",[51] afirmó contundente.

Quizá, la postura de Sierra respecto a la relación de México con los franceses se pueda resumir en esta frase: "al corazón debe Francia ser tan aborrecida a veces, tan amada siempre".[52]

4. ESTADOS UNIDOS DESDE LA ÓPTICA DE SIERRA

Mientras en Europa se intentaba lograr el equilibro entre las naciones y proteger los derechos monárquicos, Estados Unidos e Inglaterra se pronunciaron a favor de preservar los movimientos independentistas de las incipientes repúblicas americanas. La Doctrina Monroe fue el eje rector de la política exterior de Norteamérica. Frente al Congreso de 1823 el presidente James Monroe declaró que "era un principio en que están comprendidos los derechos y los intereses de los Estados Unidos el que los continentes americanos por la libre e independiente condición que han cobrado y mantienen no habrán de ser considerados en lo sucesivo como sujetos de una futura colonización por parte de ninguna potencia europea". Como consecuencia de este posicionamiento, que garantizaba la continuidad de los movimientos insurgentes americanos, España vio alejarse cada vez más la posibilidad de recuperar su imperio de ultramar.

Iniciado desde mediados de siglo, pero expresado con mayor énfasis en las últimas décadas como respuesta a la intención hispanoamericanista expresada por España, el panamericanismo era el proyecto impulsado por Estados Unidos que, con base en la definición de sus propios intereses, establecía los lineamientos de las relaciones que sostendría con los países de América Latina, en un claro intento de supeditar estas naciones a sus dictados y de erigirse como defensor continental contra las pretensiones extranjeras.

La visión de Sierra respecto de Estados Unidos presenta un doble matiz: por un lado, reconocimiento y admiración a la nación poderosa, eficaz, económicamente desarrollada, a la que era necesario analizar y entender, y de la que también había mucho que aprender; por el otro, el temor al enemigo ambicioso, con fuerte inclinación imperialista, que deseaba someter a su dominio todo el continente americano. El país del norte se presentaba así como un poder al que había que respetar pero en el que no se podía confiar plenamente.

[51] SIERRA, 1984a, p. 253.
[52] SIERRA, 1984a, p. 257.

Recién lograda la Independencia, en la búsqueda de modelos de organización política que permitieran la consolidación de la unión entre las antiguas colonias españolas y que dieran forma a un nuevo espacio geopolítico, se evidenciaba la amenaza de la América sajona sobre el territorio mexicano:

> La codicia de los Estados Unidos se manifestó con mil pequeñas tentativas de ensanche de límites desde que su movimiento expansivo los constituyó en vecinos de la comarca texana, fértil, bien regada y abundantísima en ganados.[53]

En el continuado temor y en la declarada guerra del vecino estado del norte, descubre sin embargo un factor benéfico para el desarrollo de la historia del país:

> [...] una lucha con Texas nada significaba para los mexicanos; lo que domina todo el periodo del centralismo es el temor de una guerra con los Estados Unidos [...].
>
> Fue una buena fortuna para México que la guerra directa y la invasión armada, si bien desnudó en todo su horror nuestras íntimas debilidades, enardeciese nuestra sangre, suscitase el valor del pueblo más abnegado del mundo, porque no defendía ningún bien positivo, sino puramente subjetivo y abstracto, y diese un poco de cohesión al organismo disgregado de la patria.[54]

Durante el gobierno del presidente Grant, ante los problemas ocasionados por la penetración de bandoleros mexicanos al territorio de Texas y a pesar de la decisión del gobierno mexicano de castigar a los culpables, se temían las posibles represiones norteamericanas; en razón de ello Sierra manifestó:

> [...] si con nuestras previsiones y nuestras esperanzas se amenazara violar nuestro territorio con el pretexto de castigar malhechores o se viniera con otra especie de exigencias imposibles, recordaríamos que el único germen de fuerza de los pueblos débiles está en su honor, es decir, en la conciencia de su derecho, y que, antes de envilecerlo estamos dispuestos a perderlo todo sin vacilación y sin remordimiento.[55]

Percibió una amenaza en la obligación que las relaciones con Estados Unidos imponía al idioma, por "la necesidad que tenemos en América de hablar inglés".[56] En esta misma línea argumentativa, la presión idiomática cons-

[53] SIERRA, 1984c, p. 213.
[54] SIERRA, 1984c, p. 212.
[55] SIERRA, 1984, p. 391.
[56] SIERRA, 1984a, p. 255.

tituía una amenaza para la preservación de las relaciones franco-mexicanas. Las tensiones entre dos grupos con orígenes y filosofías diferentes eran evidentes para Sierra:

> [...] nuestro carácter latino no disminuye, antes bien, acrecienta nuestros deberes de americanos; conviven en nuestro continente el grupo latino y el grupo germánico, y tenemos tendencias distintas, es indudable; nosotros consideramos siempre la acción individual como un medio de realizar la solidaridad social, y el grupo germánico, en su rama sajona sobre todo, considera a la sociedad como un medio de reforzar la acción individual; entre estos dos polos se mueve el mundo moderno y la historia de las luchas entre estas dos tendencias que parecen irreconciliables, no se verá más tarde sino como la obra necesaria de energías puestas en acción para modificarse indefinidamente las unas a las otras.[57]

Acorde con la política del porfiriato, para que México lograra engancharse en la locomotora del progreso, reconocía en los vecinos del norte la posibilidad de un socio que invirtiera en el país. Sin embargo, siempre estuvo atento a prevenir sobre los posibles riesgos e inconvenientes que la injerencia estadunidense pudiera tener en los asuntos nacionales, para él resultaba claro que la alianza entre los grupos sajones (Estados Unidos e Inglaterra) representaba una amenaza frente a otros posibles inversores.

Inserto en estas preocupaciones, Justo Sierra se sintió contrariado por la agresividad implícita en la Doctrina Monroe, pues para él era muy claro que ella significaba la invasión en los derechos de soberanía de los pueblos latinos: "América para los americanos, y no esta otra que nos humilla y nos afrenta: América para los yankees".[58]

En la certeza de que "ningún pueblo puede estar sometido contra su voluntad a otro pueblo",[59] claro en la debilidad de las naciones latinas frente a la "nación angloamericana, que tiene tanto poder y tanta fuerza o más, más sin duda, que el resto de la América reunida", Sierra dotando de renovado significado la doctrina Monroe puntualizaba su aceptación sólo si ésta significaba la integración de todas las naciones americanas en un proyecto panamericano:

> América para los americanos significará la solidaridad americana para repeler toda tentativa contra nuestra independencia, ya sea interior o exterior a nuestro continente; y como los tiempos han cambiado profundamente, y de los europeos

[57] SIERRA, 1984a, p. 280.
[58] SIERRA, 1984, p. 397.
[59] SIERRA, 1984b, p. 347.

nada tememos y lo queremos todo, luz para nuestro mejoramiento intelectual, capital para nuestro mejoramiento económico, no será ya nuestra doctrina panamericana un arma de un continente contra otro, sino una égida del derecho contra la fuerza; y el principio "América para los americanos", tendrá por comentario perpetuo el augusto apotegma de Juárez: "El respeto al derecho ajeno es la paz".[60]

En síntesis, el panamericanismo del intelectual mexicano se sustentaba en la idea de una América, el continente entero, donde cada nación fuera totalmente independiente, respetándose las soberanías y unidas más allá de la pretensión de defensa contra los pueblos europeos. Desde esta perspectiva respondía al proyecto de la política internacional de Estados Unidos.

CONCLUSIONES

Como hemos visto a lo largo de esta exposición, entre los pensadores que marcaron significativamente el México de la segunda mitad del siglo XIX destaca la figura de Justo Sierra Méndez. Sobresale en su historia personal una permanente actitud crítica lo mismo ante las corrientes de pensamiento, las líneas políticas, los proyectos económicos, los procesos educativos, las revisiones históricas. Entre los muchos temas que preocuparon y ocuparon la discursiva sierrista tienen un papel fundamental los problemas referentes a la identidad nacional y americana y el destino de las naciones latinas. Su americanismo estuvo caracterizado por la convicción en la dignidad de las naciones y de los pobladores de Latinoamérica, orgullosos de su pasado y confiados en el futuro, sin dejar por ello de prevenirse contra el peligro que los intereses de Estados Unidos representaban para su seguridad y desarrollo soberano.

Resulta claro que existieron cuatro "ismos" fundamentales en la obra de nuestro pensador, los cuales predominaron y signaron la historia del pensamiento y la acción de las naciones americanas: latinoamericanismo, hispanoamericanismo, panlatinismo y panamericanismo. Sierra Méndez procuró destacar y puntualizar las ventajas e inconvenientes que encerraba cada una de estas corrientes integradoras. Excepto por su marcada inclinación por Francia, podríamos afirmar que el denominador común del pensamiento de Sierra respecto de estas vertientes fue la de no pronunciarse, ni adherirse de forma exclusiva a ninguna de ellas. Por el contrario, desde una perspectiva crítica, intentó rescatar de cada una los factores que pudieran contribuir al enriquecimiento de América. En síntesis, su actitud conciliadora rescataba los aportes de cada pro-

[60] SIERRA, 1984a, p. 280.

yecto al conjunto de las naciones latinas, sin por ello dejar de advertir sobre los eventuales peligros que dichas integraciones podían suponer para el desarrollo soberano de las naciones hispanoamericanas.

Entendía el latinoamericanismo como la exaltación de la unidad entre las naciones del continente, como una necesidad primordial de ayuda recíproca entre pueblos hermanos, como la común defensa de sus intereses y soberanías, como el orgullo de pertenecer a la misma familia, como la vitalidad del mestizaje y como la confianza en el progreso material y espiritual de sus pueblos. Asimismo, desde su perspectiva caracterizó al hispanoamericanismo como la común herencia de los habitantes de América Latina fuertemente integrados mediante la lengua y la tradición colonial; pero, a pesar de esta innegable empatía, Sierra consideraba inviable un proyecto integrador liderado por la debilitada España. En el panlatinismo encontró Sierra el faro que podía guiar los destinos culturales de los pueblos latinos, servir de ejemplo en lo político, así como favorecer la integración de todos los países en una idea común de defensa del carácter latino frente a la amenaza anglosajona. Del panamericanismo, en oposición a la concepción estadunidense, resaltó el valor como política que procurara la igualdad de las naciones americanas, en los mismos términos y condiciones, sin que ninguna tuviera que sacrificarse al predominio del país del norte.

Podemos sintetizar el ideal sierrista como aquel que bregaba por la unidad de todos los países del continente americano, por un lado, y la unidad de todos los pueblos latinos, por el otro. Su visión continental, de carácter incluyente y cohesivo, queda expresada de manera cabal en la siguiente frase: "Decimos en América y no excluimos de ella ni siquiera a la América inglesa".[61]

BIBLIOGRAFÍA

ARDAO, Arturo

1980 *Génesis de la idea y el nombre de América Latina.* Caracas: Centro de Estudios Rómulo Gallegos.

CHIARAMONTE, José Carlos

1989 "Formas de identidad en el Río de la Plata luego de 1810", *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana*, núm. 1, pp. 71-92.

DUMAS, Claude

1986 *Justo Sierra y el México de su tiempo, 1848-1912*, 2 vols. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

[61] SIERRA, 1984b, p. 257.

GRANADOS GARCÍA, Aimer
2004 *Conflicto social e ideológico en torno a España: el hispanoamericanismo en México a finales del siglo XIX.* México: El Colegio de México-Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco.

HALE, Charles
1991 *La transformación del liberalismo en México a fines del siglo XIX.* México: Editorial Vuelta.
1991a "Ideas políticas y sociales en América Latina, 1870-1930", en *Historia de América Latina.* Barcelona: Editorial Crítica, t. 8, pp. 1-64.
1997 *Justo Sierra: un liberal del porfiriato.* México: Fondo de Cultura Económica.

HERNÁNDEZ CHÁVEZ, Alicia
2000 *México, breve historia contemporánea.* México: Fondo de Cultura Económica.

LANDA, Josú
1998 *La idea de Universidad de Justo Sierra.* Campeche: Secretaría de Educación Pública-Universidad Autónoma de Campeche.

O'GORMAN, Edmundo
1999 *La invención de América.* México: Fondo de Cultura Económica.

PÉREZ MONTFORT, Ricardo
1992 *Hispanismo y Falange. Los sueños imperiales de la derecha española.* México: Fondo de Cultura Económica.

PHELAN, John
1969 "Panlatinismo, la intervención francesa en México y el origen de la idea de Latinoamérica", en *Latinoamérica: Anuario de Estudios Latinoamericanos.* México: Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 119-141.

RAAT, William D.
1975 *El positivismo durante el porfiriato (1876-1910).* México: Secretaría de Educación Pública.

SIERRA, Justo
1977 "El día de la patria" (1883) y "México social y político. Apuntes para un libro" (1889), en *Ensayos y textos elementales de historia,* vol. IX de las *Obras completas.* México: Universidad Nacional Autónoma de México.
1984 "El mensaje del presidente Grant" (1874), "El mundo a vista de pájaro" (1874), "Una guerra de frontera" (1874), "México y los Estados Unidos" (1875), "El istmo de Panamá y la doctrina Monroe" (1878) y "La candidatura de Grant y los intereses mexicanos" (1880), en *Periodismo político,* vol. IV de las *Obras completas.* México: Universidad Nacional Autónoma de México.
1984a "Problemas sociológicos de México" (1895), "Francia en México" (1899), "España y América" (1900) y "Lección de historia mexicana" (1900), en *Discursos,* vol. V de las *Obras completas.* México: Universidad Nacional Autónoma de México.

1984b *El exterior*, vol. VII de las *Obras completas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

1984c "El centralismo y el conflicto con los Estados Unidos (1835-1848)", en *Evolución política del pueblo mexicano*, vol. XII de las *Obras completas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

1997 "Americanismo", en Charles HALE, *Justo Sierra: un liberal del porfiriato*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 85-91.

VILLEGAS, Abelardo

1972 *Positivismo y porfirismo*. México: Secretaría de Educación Pública.

YÁÑEZ, Agustín

1948 "Don Justo Sierra. Su vida, sus ideas y su obra", en *Poesías*, vol. I de las *Obras completas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 31-218.

LAS SEÑAS DE IDENTIDAD DE UN ESCRITOR "AUSENTE": AMÉRICA LATINA Y PERÚ EN EL PENSAMIENTO DE FRANCISCO GARCÍA CALDERÓN

ALICIA GIL LÁZARO
El Colegio de México

Jorge Basadre cuenta en su prólogo a la antología de las obras de Francisco García Calderón, *En torno al Perú y América*, respecto al funeral (1953) del escritor: "no velaron ni el poder económico ni el político [...] No habían [...] descendientes que se encargaran [...] de hacer propaganda de su nombre, ni camarillas, sectas, bandos o partidos dispuestos a utilizarlo para sus propios fines. Las nuevas generaciones intelectuales y universitarias peruanas casi no habían leído los libros de escritor tan prolífico".[1] No hay una biografía ni memorias de este autor peruano. Quien fuera considerado "maestro" por las juventudes universitarias peruanas de los años veinte, había caído en el olvido.

Gran parte de la vida y varias de las obras más importantes de García Calderón se realizaron en otro país que no en Perú. Desde París su mirada de intelectual y americanista se dirigió siempre hacia el otro lado del Atlántico, hacia el continente que representaba y describía, hacia el país donde creció y se formó y al que dedicó prácticamente todas sus reflexiones y estudios, lugar con el que siempre se identificaría, pero al que no volvió sino al final de su vida, cuando la enfermedad se había apoderado definitivamente de él y la larga ausencia no había perdonado los cambios.

Escritor exiliado, pero con clara vocación latinoamericanista, García Calderón pertenece a una generación controvertida que comienza en Perú de principios del siglo XX una tradición de reflexión en torno a la política y la identidad nacional y continental: Víctor Andrés Belaúnde, José de la Riva Agüero, José Gálvez y los hermanos Ventura y Francisco García Calderón, son los principales representantes de este grupo, llamado indistintamente futurista, novecentista, arielista o generación de 1905.

Como quiera que se les nombre, todos ellos comparten un origen intelectual similar (descendientes directos del positivismo finisecular decimonónico, del *Ariel* de José Enrique Rodó y del idealismo de autores franceses como Re-

[1] GARCÍA CALDERÓN, 1954, pp. IX-XLI.

nan, Fouillée, Taine, etc.) y, sobre todo, participan de los mismos objetivos como grupo: fundar un pensamiento político nacional, orientado de acuerdo con el plan de una educada élite dirigente, y sentar las bases de una reflexión en torno a la idea de América Latina como un intento de reafirmación y autoconciencia, destinado a generar un proyecto de sociedad alternativa.

Hay dos claves desde las cuales abordar los conceptos de "América Latina" y de "identidad latinoamericana" en el pensamiento de este autor: el García Calderón peruanista y el continentalista, el escritor de mirada "total" hacia Latinoamérica y hacia Perú. Tres de sus obras más importantes, *Le Pérou contemporain*,[2] *Les démocraties latines de l'Amérique* y *La creación de un continente*,[3] condensan las ideas principales de su "peruanidad" y "continentalidad": el valor que concede a la tradición latina y al legado colonial, el cual incluía una nueva búsqueda de las raíces hispánicas de su identidad —el "paniberismo"; su idea aristocrática del gobierno de la sociedad; la unidad americana mediante el estudio del panamericanismo con sus posibilidades e inconvenientes; la "raza" o las "razas" americanas; la originalidad de América —o su idea del americanismo; el nacionalismo y las democracias latinas frente al imperialismo, etc. A estas tres obras nos remitiremos principalmente a lo largo del presente texto.

El escritor "ausente" de la generación del 900 no es, sin embargo, un autor olvidado en la actualidad. Varias monografías escritas en las últimas décadas se ocupan de rescatar su lugar en las letras peruanas de principios de siglo junto a sus compañeros de generación, quienes poco a poco han ido escapando a los detractores de sus obras o superando la indiferencia en la que cayeron entre la intelectualidad peruana, pudiendo finalmente reivindicar su espacio. Las concepciones de Francisco García Calderón respecto a América Latina y Perú, su identidad americana, están firmemente unidas a su experiencia vital y a su trayectoria intelectual, por lo que me detendré a observar los principales momentos de su vida y sus obras más importantes en la primera parte de este trabajo, reservando para un segundo momento el análisis de sus ideas en torno a América Latina y Perú.

[2] *Le Pérou contemporain* no fue traducida al castellano sino hasta décadas después de haber sido publicada en francés. De ella hemos consultado los capítulos incluidos por Jorge Basadre en la antología *En torno al Perú y América*: "La evolución de las ideas y de los hechos en el Perú republicano", "Las fuerzas educativas" y "El porvenir".

[3] La primera traducción de *Les démocraties latines de l'Amérique* se realizó 64 años después de su primera aparición en francés, en 1912, mientras que *La creación de un continente*, escrito en París un año después, apareció en castellano.

1. FRANCISCO GARCÍA CALDERÓN: DE LA AUSENCIA Y EL DESARRAIGO

> Don Francisco García Calderón es una figura única en el actual florecimiento de las letras hispanoamericanas. Sus libros comienzan a ser muy leídos por nuestros jóvenes estudiosos, que sacan de ellos bastante provecho. ¿Quién es este escritor cuyo espíritu amplio, cuya ejemplar generosidad le han granjeado ya tantas simpatías entre las últimas generaciones latinoamericanas?
>
> GONZALO PARÍS, 1919[4]

Francisco García Calderón[5] nació en Valparaíso, Chile, en abril de 1883, durante el cautiverio de su padre, Francisco García Calderón (presidente peruano durante la guerra del Pacífico) quien fue también un afamado jurisconsulto y autor de un *Diccionario de legislación peruana* (1879) y de unas bellas *Memorias del cautiverio* (1886).[6] Hecho prisionero por negarse a aceptar las condiciones de paz impuestas por los chilenos, Francisco García Calderón —padre— no quiso regresar a Perú tras el fin de la guerra, ya que el país se encontraba en poder de una facción contraria a sus ideas, por lo que marchó a París exiliado junto con su familia.

Tres años más tarde nació en la capital francesa el segundo hijo de los García Calderón, Ventura, futuro escritor, poeta y novelista. En 1889 volvieron por fin a Lima, y seis años más tarde el ex presidente sería elegido rector de la Universidad Mayor de San Marcos. Sus dos hijos mayores, Francisco y Ventura, asistirían al Colegio de los Sagrados Corazones, la Recoleta, dirigido por monjes franceses.[7]

Fue en esta época cuando Francisco —hijo— conoce a José de la Riva Agüero, compañero de escuela y dos años menor que él, y comienzan una amistad

[4] Véase el prólogo de PARÍS, 1919a, p. 9.

[5] Las lecturas de las cuales se extrajeron los principales datos para la elaboración de su perfil biográfico son el prólogo de Jorge Basadre a la obra *En torno al Perú y América*, la introducción de Luis Alberto Sánchez a la edición de *Las democracias latinas de América* y *La creación de un continente* —en la Biblioteca Ayacucho— y el prólogo del escritor colombiano Gonzalo París en *Ideas e impresiones*.

[6] KLARÉN, 1991, p. 241. Cabe señalar la confusión de este autor respecto a las figuras de Francisco García Calderón padre e hijo, ya que Klarén atribuye al presidente civilista, el cual ejerció su mandato durante la ocupación chilena en la guerra del Pacífico, la posterior redacción de las obras pertenecientes a su hijo. "Federico [*sic*] García Calderón [...] autor de muchos libros, tanto sobre filosofía occidental como sobre la sociedad latinoamericana, su principal obra sobre Perú, *Le Pérou contemporain*".

[7] GONZÁLES, 1996, p. 59.

que iba a durar toda la vida. Con su hermano Ventura, los amigos de la Recoleta y del Colegio Guadalupe —Víctor Andrés Belaúnde, José Gálvez, etc.— inician el hábito de reunirse en tertulias literarias y críticas, en la biblioteca de los hermanos García Calderón, convirtiéndose muy pronto Francisco en el mentor del grupo. Por su proximidad de edad y su afinidad de pensamiento e inquietudes, Francisco, Riva Agüero y Belaúnde dan origen con aquellas reuniones al núcleo de lo que comentaristas posteriores llamarían "la generación novecentista peruana".[8]

Junto con Riva Agüero, Francisco ingresa en la Universidad de San Marcos, donde ambos estudian filosofía y letras. En 1904, con 21 años, publica su primer libro de crítica literaria, *De litteris*, con un prólogo de José Enrique Rodó.[9] En 1905, reciente aún su éxito con dicho ensayo, marcha a Chile y publica allí *Menéndez Pidal y la cultura española*,[10] que leerá poco después en el Ateneo de Lima.

Ese mismo año muere su padre y Francisco cae en una fuerte crisis psicológica que lo lleva a un intento de suicidio. La familia decide trasladarse a París en 1906, donde García Calderón había sido designado canciller de la Legación de Perú. Trasladado poco después a Londres como segundo secretario de la Legación, allí cumple funciones desde 1907 hasta 1910, año en que vuelve a la Legación de Perú en París, donde permanecería hasta 1919.

En 1907 publica en Valencia *Hombres e ideas de nuestro tiempo*, y en París *Le Pérou contemporain*. Un año más tarde asiste a un Congreso de Filosofía en la Universidad de Heidelberg, donde da lectura a una ponencia titulada "Las corrientes filosóficas en la América Latina", ensayo que meses después sería publicado en la *Revista Moderna de México*, traducido por Pedro Henríquez Ureña.

[8] GARCÍA CALDERÓN, 1987, p. XII. "Generación" es un término comprometido por ser a veces demasiado general y, por tanto, simplista. Luis Alberto Sánchez realiza una dura crítica de la llamada "generación arielista" pues, según él, no creó nada. Sin embargo, nos parece pertinente usar el concepto para el contexto peruano de principios de siglo, por lo que contiene de comunidad de ideas y afinidad cultural entre los componentes del grupo que estudiamos. Véase el prólogo de SÁNCHEZ, 1987.

[9] GARCÍA CALDERÓN, 1904. Casi toda la creación intelectual de Francisco García Calderón fue escrita en Europa, principalmente en Francia. Su actividad se desarrolló entre 1904 y 1949. Jorge Basadre, pariente del autor y difusor de su obra, establece una cronología de su carrera literaria en tres periodos, como hitos que señalan las etapas dentro de las cuales se va eslabonando dicha producción: uno anterior a la Primera Guerra Mundial (1904-1913), otro en la época de la Gran Guerra y la década y media siguiente (1916-1929) y la última en el periodo previo a la Segunda Guerra Mundial así como durante el conflicto armado (1933-1949). Véase el prologo de BASADRE, 1954, p. XII.

[10] GARCÍA CALDERÓN, 1905.

Francisco regresa a Perú en 1910, donde contrae matrimonio con Rosa Amalia Lores, mujer que lo acompañaría el resto de sus días. De la experiencia de ese viaje Francisco escribe dos libros entre 1912 y 1913: *Les démocraties latines de l'Amérique*, prologado por Raymond Poincaré, y *La creación de un continente*. En ambas, García Calderón confirma la doctrina americanista modelada ya en su obra *Profesores de idealismo* (1909).[11]

En esos años, siendo Francisco ministro en Londres, dirige en París *La Revista de América*, colaborando además en el mensuario *Mundial*, de Rubén Darío. Publica al mismo tiempo reseñas en *La Nación* de Buenos Aires y en otros importantes diarios en lengua castellana —*El Comercio de Lima* y *El Diario de la Marina* y *El Fígaro*, de La Habana— así como en otros de lengua inglesa —el *Current History* y *Foreign Affairs*— en Estados Unidos y en diversas revistas europeas.[12]

La experiencia de la Primera Guerra Mundial y especialmente la intervención norteamericana cambian la percepción de Francisco sobre el equilibrio mundial. Tras publicar en 1919 un folleto optimista titulado *El wilsonismo*,[13] su tono varía meses más tarde en su libro *Le dilemme de la grande guerre* (1920),[14] en el que la confianza inicial del autor da un giro hacia la incertidumbre ante el futuro.

Su prestigio iba en aumento como intelectual y diplomático cuando sobrevino un cambio de régimen en su país a raíz de un golpe de Estado del general Augusto B. Leguía, quien inició una poda de funcionarios cercanos al "civilismo" y al presidente Manuel Pardo. García Calderón, cuya familia había pertenecido al civilismo, fue destituido de sus cargos diplomáticos en Europa, y ello lo impulsa a acelerar su producción periodística y literaria.[15] Publica entonces centenares de crónicas en obras como *Ideologías* (1917), *Ideas e impresiones* (1919), *Europa inquieta* (1926), *El espíritu de la nueva Alemania* (1928), *La herencia de Lenin* (1929) y *Testimonios y comentarios* (1938).[16] Su reputación crece y en 1930, estabilizada la situación interna de su país, ocupa nuevamente la Legación de Perú en Francia.[17] Entre 1932 y el inicio de la Segun-

[11] GARCÍA CALDERÓN, 1909.

[12] Véase el prólogo de SÁNCHEZ, 1987, p. XV. Según este autor, muerto José Enrique Rodó en 1917, García Calderón pasó a ser el representante prominente de las letras y la cultura hispanoparlante en Europa.

[13] GARCÍA CALDERÓN, 1954, pp. 301-324.

[14] GARCÍA CALDERÓN, 1919.

[15] BASADRE, 1954, p. XXII. Este autor afirma que "su altiva renuncia a la diplomacia entre 1921 y 1930 lo obligó, a veces, a ser un jornalero de la pluma".

[16] SÁNCHEZ, 1987, pp. XV-XVI.

[17] SÁNCHEZ, 1987, p. XVI.

da Guerra Mundial García Calderón publica solamente dos colecciones de artículos, ocupado en el trabajo diplomático y aquejado de dolencias mentales.

La invasión alemana a Francia obligó a los diplomáticos de países contrarios al nazismo a recluirse en Vichy.[18] Las autoridades alemanas detuvieron a García Calderón junto con otros representantes de estados americanos adheridos a los acuerdos de Río de Janeiro de 1942. Confinados todos ellos en una fortaleza cercana al Rin como prisioneros de guerra, no saldrían sino hasta la liberación de Francia. Con su enfermedad agravada por los meses de reclusión, García Calderón decidió volver a Perú.

Su enfermedad haría crisis final en Lima, a donde llegó junto con su esposa en diciembre de 1947. Allí ingresó en un asilo para enfermos mentales en el que murió en 1953 a los 70 años de edad. Había regresado tan pobre como saliera su padre al exilio en Chile. En esta última época escribió, en breves momentos de lucidez, dos folletos en homenaje a quien había sido su amigo desde la infancia, José de la Riva Agüero: *In memoriam* y *José de la Riva Agüero* (*Recuerdos*).[19]

El intelectual y su generación

> Ninguna de las corrientes de la filosofía moderna le es extraña; las ha estudiado todas con fervor, pero es la filosofía francesa la que gana preferentemente sus simpatías. Los filósofos franceses, hombres de audaces ideas generales, de grandes síntesis, de vastos esquemas mentales, le gustan más que los germanos, aquejados por el prurito del análisis meticuloso; y son Bergson y Boutraux, sobre todo este último, los que más le atraen, y los que más han influido en su mentalidad.
>
> GONZALO PARÍS, 1919.[20]

Hablar de Francisco García Calderón es hablar de la generación peruana de 1900. Su trayectoria intelectual, pensamiento, influencias, etc., son inseparables del círculo de amigos y compañeros con quienes conversó, compartió lecturas y aulas, y discutió proyectos políticos. Los novecentistas han sido considerados como un grupo fundacional del pensamiento político nacional en

[18] Véase el texto de Alexandra Pita que aparece en este mismo volumen.
[19] GARCÍA CALDERÓN, 1944, 1949.
[20] PARÍS, 1919, p. 11.

Perú, a principios del siglo XX. Exaltados por unos y descalificados por otros, es indudable el lugar prominente que ocupan en el desarrollo de las ideas filosóficas y políticas peruanas y latinoamericanas.

Víctor Andrés Belaúnde (Arequipa, 1883-Nueva York, 1966), José de la Riva Agüero (Lima, 1885-1944), José Gálvez (Tarma, 1885-Lima, 1957), Francisco García Calderón (Valparaíso, 1883-Lima, 1953) y su hermano Ventura García Calderón (París, 1886-1959) son los principales representantes del grupo del 900, también llamada generación de 1905,[21] futurista,[22] o arielista.[23] La generación del 900 se caracterizó por su afincamiento en el hispanoamericanismo (con variantes) y en la cultura latina en términos generales. Propugnaron, ante todo, un distanciamiento de la cultura sajona, representada por Estados Unidos, que en esos momentos avanzaba en su proceso de hegemonía mundial. En términos de José Enrique Rodó, Calibán derrotaba a Ariel.[24]

Los propósitos del grupo del 900 sólo fueron posibles por el contexto que atravesaba el país a finales del siglo XIX y principios del XX: la desazón y aturdimiento que siguió a la derrota frente a Chile, el establecimiento del Estado oligárquico, la visibilidad que tomó el problema indígena, el proceso incipiente de industrialización, el surgimiento de la clase obrera y el auge del imperialismo, constituyeron el terreno sobre el cual se consideró necesario repensar los problemas nacionales.[25]

Los arielistas imaginaron un proyecto nacional basado en cuatro ejes: en lo social constituido por la clase media (o burguesía) de la cual procedían en su mayor parte; en lo político centrado en el reformismo desde el Estado; en lo cultural acudieron a la idea del mestizaje, y en lo ideológico apelaron al cristianismo. Con diversos instrumentos: la creación literaria, el análisis sociológico, la participación política (por ejemplo, en el fracasado Partido Demócrata Nacional de Víctor Andrés Belaúnde) o el periodismo, este grupo trató de estructurar y extender su visión sobre los problemas del país y construir un discurso nacional.[26]

[21] Año en que se publica el primer libro de esta generación, *El carácter de la literatura del Perú independiente* de Riva Agüero.

[22] MARIÁTEGUI, 1993, p. 247. Nombre dado a esta generación por José Carlos Mariátegui en el capítulo "El proceso a la literatura" donde dedica un epígrafe a los "futuristas".

[23] Por la influencia que en todos ellos tuvo el libro del ensayista uruguayo José Enrique Rodó, *Ariel* (1900).

[24] RODÓ, 1954. El avance norteamericano sobre el continente fue expresado por García Calderón como la derrota de Ariel por parte de Calibán.

[25] GONZÁLES, 1996, p. 26.

[26] COTLER, 1987, pp. 97-99.

Desarrollaron todo un plan que debía estar dirigido, según sus propios criterios, por una élite rectora, educada y económicamente poderosa.[27] Parecía necesario crear una oligarquía cultivada, cohesionada y "progresista", interesada en asimilarse al circuito internacional del capital, que bajo la conducción de un "hombre fuerte" dictara los términos de la existencia social. Este discurso pretendía legitimar, "modernizándolo", el pacto oligárquico y echar las bases para la "regeneración" de la nacionalidad, pero sin romper con los marcos impuestos por dicho pacto. Este nuevo ordenamiento social e institucional era concebido de manera jerárquica y elitista, lo que explica que apelaran a la tradición y a la superioridad racial o que optaran por una "aristocracia de la inteligencia".[28]

Desde la década de los treinta la frustración ante los acontecimientos políticos, las fuertes críticas de las nuevas generaciones y la indiferencia de aquéllos a quien presuntamente iba dirigido el mensaje de estos intelectuales, provocaron su silencio y un discreto velo cayó sobre sus obras.

Influencias filosóficas en García Calderón y en el grupo novecentista

El positivismo se convirtió desde la segunda mitad del siglo XIX en la ortodoxia prevaleciente en muchos países de América Latina.[29] En Perú, el escritor Manuel González Prada fue un intérprete temprano de estas ideas. Según Salazar Bondy, la Universidad de San Marcos fue el foro más importante del positivismo a finales del siglo.[30] Señal de su hegemonía fue la fundación de una cátedra de sociología en 1896, así como las numerosas tesis leídas por aquel entonces, partiendo de premisas positivistas acerca de temas históricos, literarios y antropológicos.[31] En conjunto, compartían el rechazo a la influencia —considerada nefasta— del catolicismo español y del legado colonial entero.

El ambiente cultural peruano de este periodo, como el de otros países, estuvo copado por las ideas positivistas europeas de autores como Comte o Spencer cruzadas por las tesis darwinianas de la evolución social. La explicación spenceriana del progreso social como un proceso evolutivo ganó muchos seguidores entre los intelectuales latinoamericanos y también entre los peruanos. Uno de los elementos centrales del sistema evolucionista de Spencer fue

[27] GONZÁLES, 1996, p. 26.

[28] GONZÁLES, 1996, p. 333.

[29] ZEA, 1980.

[30] SALAZAR BONDY, 1967, p. 209.

[31] SANDERS, 1997, p. 246. Entre ellas la de Víctor Andrés Belaúnde, *La filosofía del derecho y el método positivista* (1904).

el de la "raza", que llegaría a ser una preocupación esencial del pensamiento social latinoamericanista de este grupo.

Las notorias opiniones racistas de intelectuales como Gobineau, Taine y sobre todo de Gustave Le Bon se plasmaron en el pensamiento de escritores peruanos como Javier Prado y Ugarteche, maestro de García Calderón, quien consideraba que para obligar a Perú a que entrara en el siglo XX hacía falta robustecer las élites nacionales e industrializar el país siguiendo el modelo norteamericano de colonización e inmigración. Como sus primeras obras demuestran, Riva Agüero, Belaúnde y García Calderón adoptaron con entusiasmo las nuevas teorías.

Con el cambio de siglo, sin embargo, el pensamiento inspirado en las teorías idealistas ganó espacio en toda América Latina. En su ponencia al Congreso de Filosofía de Heidelberg, en 1908, García Calderón evalúa la situación de la filosofía en el continente y afirma que "la supremacía del positivismo provoca lentamente una reacción idealista; esta última corriente tendería a predominar en América Latina".[32] El gran propagador de la filosofía idealista en San Marcos fue Alejandro Deustúa, el hombre que García Calderón describió como "nuestro maestro",[33] quien introdujo a los estudiantes en el pensamiento de Jean-Marie Guyau, Alfred Fouillée, Hippolyte Taine y Ernest Renan, quienes a su vez habían ejercido gran influencia en la obra de José Enrique Rodó.

Los escritos de estos autores europeos fueron dirigidos fundamentalmente a conciliar los valores del idealismo filosófico, en especial la libertad, con el determinismo de la ciencia. El pensamiento de Renan y Taine, a quienes tradicionalmente se les consideró positivistas, se hallaba en tensión constante entre la ciencia y la metafísica. Los anhelos religiosos atormentaron a Renan toda la vida, mientras que a Taine le obsesionó el deseo de hacer abstracción de las esencias en la experiencia para superar así las limitaciones del método positivista.[34]

La publicación de *Ariel* en 1900 tuvo un gran impacto en los círculos intelectuales hispanoamericanos durante varios decenios, y ha conservado su importancia simbólica aun después. *Ariel*, breve ensayo dedicado a "la juventud de América", se convirtió en la llamada que instaba a un resurgir del idealismo, evocando un espíritu netamente latinoamericano e identificándolo con un nuevo sentido de la "raza". El texto inspiró una reafirmación de los valores humanísticos en la cultura latinoamericana y una resistencia a la oleada de pe-

[32] GARCÍA CALDERÓN, 1954, p. 167.
[33] SANDERS, 1997, p. 249.
[34] HALE, 1991, p. 42.

simismo en el pensamiento social.[35] Contenía, además, una acusación tajante contra el utilitarismo y la mediocridad de Estados Unidos proporcionando así a los intelectuales una base para diferenciar y defender "su" América.

Por otra parte, *Ariel* constituyó un mensaje esencialmente optimista dirigido a las élites del continente pero que nada decía acerca de los problemas específicos nacionales ni tampoco de las poblaciones indígenas. En Perú, que entre 1895 y 1908 entraba en un periodo de expansión económica, el mensaje arielista fue acogido con más entusiasmo que las denuncias de González Prada o el racismo de Le Bon o Taine, quienes preveían de manera rotunda la miseria de los países de América Latina. Esto provocó que la gran mayoría de los arielistas peruanos ignoraran casi por completo la tradición indígena, salvo para catalogarla como una "tara" en la marcha de la nación.[36]

Los autores peruanos del 900 buscaron en Europa la inspiración de su pensamiento sobre la realidad del continente y de su país. Estas posturas cambiarían después en Belaúnde y Riva Agüero, pero García Calderón, en parte quizá por su larga residencia fuera de Perú, siguió siendo el más afrancesado y menos sensible a las tradiciones no europeas. No obstante, fue uno de los primeros escritores peruanos con una preocupación por examinar la cuestión nacional de manera sistemática.

2. PERUANISMO Y CONTINENTALISMO EN LA OBRA DE GARCÍA CALDERÓN

Como americano —un "americano en París"—[37] fue que García Calderón examinó Perú y América Latina: el estudio de su país iba a estar siempre enmarcado en el contexto más amplio del continente. El sueño bolivariano de una unidad americana para igualar a su vecino norteamericano era una de las principales vertientes del pensamiento de García Calderón que aparece en diferentes textos.

En el análisis de su obra examinaré primero su proyecto nacional en uno de sus ensayos más significativos: *Le Pérou contemporain.* Texto escrito en 1907 (Calderón tenía 24 años) contiene una serie de reflexiones acerca de la situación nacional y continental, mismas que extiende posteriormente en *Les démocraties latines de l'Amérique* y en *La creación de un continente.*

Le Pérou contemporain constituyó un verdadero "plan nacional", en el que a la par de mostrar en un análisis profundo los principales problemas del país,

[35] HALE, 1991, p. 41.

[36] Véase el texto de Luis Arturo Rojo que aparece en este mismo volumen.

[37] SANDERS, 1997, p. 252.

el legado colonial y la trayectoria republicana, estaba el interés por encontrar alternativas. Además de escribir sobre Perú, García Calderón quería cambiarlo. En esta obra, el autor muestra cómo, más que el presente o el pasado, era el futuro de su país lo que verdaderamente le interesaba y deseaba contribuir a su edificación. Sus ideas acerca de Perú se inscriben en un marco más amplio de pensamiento y reflexión desarrollado por diversos autores coetáneos de García Calderón, en diferentes países del continente, bajo la preocupación común de la identidad nacional y latinoamericana, la unidad y la defensa de la independencia económica, política y cultural frente a los afanes expansionistas de las potencias europeas y de Estados Unidos.

Le Pérou contemporain: *el proyecto nacional de García Calderón*

Más de 70 años después de su primera edición en francés, *Le Pérou contemporain* fue traducido al español. Este libro ha sido considerado por los críticos como el primer texto moderno que ofrece una visión de Perú que se pretende global, síntesis e interpretación a la vez, recurriendo al sustento del análisis sociológico para proponer diversas alternativas a los problemas nacionales.

García Calderón entrecruza juicios y nociones de economía, geografía, historia y derecho, examina las fuerzas políticas y las tendencias filosóficas y educativas, indaga las potencialidades productivas del país y sus posibilidades de desarrollo industrial y comercial y propone un conjunto de reformas institucionales para garantizar la estabilidad política y jurídica de Perú. Ante todo se trata de un llamado a la intelectualidad peruana a la acción política "rompiendo con el estatismo de la contemplación".[38]

Del legado colonial a la independencia y la nueva República

A partir del capítulo dos de *Le Pérou contemporain*, "La evolución de las ideas y los hechos en el Perú republicano", el autor hace una profunda crítica de la época colonial, que consideraba una "corrupción" de la tradición española. Según esta interpretación, la Independencia significaba un "retorno a las tradiciones desnaturalizadas por la decadencia de la monarquía".[39] Durante la colonia todo se corrompía y decaía, y la pereza "criolla" convirtió el catolicismo en una religión "tímida y oficial" y en un "suntuoso credo de una raza imagi-

[38] GARCÍA CALDERÓN, 1954, p. 42.
[39] GARCÍA CALDERÓN, 1954, p. 47.

nativa y sensual".[40] El mundo político que la colonia legó a la República fue una herencia de centralismo, uniformidad y legalismo con un fuerte ingrediente de autoritarismo.[41]

En el fondo, la actitud del escritor hacia la colonia es ambigua. No condenaba la conquista ni a los españoles. Respetaba la religión católica, considerándola el factor clave para la conservación de la moralidad y estabilidad social. Llegó incluso a estimar al catolicismo como superior al protestantismo por ser la Iglesia "de lo universal" y la Iglesia del orden.[42]

García Calderón ve la Independencia como un vasto movimiento por la libertad "en contra de la autoridad opresora", en el cual confluyeron —después de la revolución de Túpac Amaru— todas las fuerzas sociales: el clero, los mestizos, los indios, etc., correspondiendo a los criollos, sin embargo, la dirección del movimiento. Una "gran revolución" —así es como García Calderón la califica— que contenía dos facetas, la nacionalidad instituida por los criollos contra los españoles y la democracia que más tarde crearían los mestizos contra los oligarcas. Otorga a dicha revolución un carácter rupturista tras la cual todas las fuerzas de la sociedad se juntarían. La Independencia sería un movimiento "nacional" en el que participaron todas las "castas" contra el orden colonial. Es notable su análisis de la ausencia de una "burguesía" y su consideración del elemento criollo:

> No teníamos burguesía en el sentido social de la palabra. Los nobles, los aborígenes, los mestizos, los criollos, estaban separados por situaciones y privilegios, pero las verdaderas divisiones eran más simples que las de la época feudal. Los españoles formaban la clase dirigente, privilegiada y escogida; los criollos y algunos mestizos, constituían la clase media [*sic*] y los esclavos y los indios permanecían como último escalón en la escala social. Nuestro tercer estado era el criollo.[43]

Su reflexión sobre la República, en el mismo capítulo, traza la historia de una nueva nación que lucha por soltar las trabas legadas por la colonia en los ámbitos político, económico y educativo. Asimismo, el autor señala un acontecimiento, la Guerra del Pacífico, como el momento en el que Perú adquiere conciencia de sí mismo. Hasta entonces:

[40] García Calderón, 1954, p. 62.
[41] García Calderón, 1954, p. 119.
[42] García Calderón, 1954, pp. 122-123.
[43] García Calderón, 1954, p. 23.

> [...] el espíritu nacional no conocía sino los extremos: el egoísmo lisonjero o la desconfianza enervante [...] pero desde 1895 surge una nueva forma, más racional, de patriotismo. Es un optimismo prudente y lleno de experiencia, una confianza serena en el porvenir y un conocimiento más seguro de la actualidad.[44]

Este optimismo del que habla García Calderón es la tónica dominante de *Le Pérou Contemporain*: pregona la acción fuerte del Estado que en Perú, bajo la dirección de la élite de la nación, siempre ha sido fuente de progreso para lograr la prosperidad del país.

El futuro de Perú

Sus interrogantes respecto al futuro de su país le llevan a enmarcarlo en un contexto continental más amplio. Los contactos frecuentes con diversos escritores latinoamericanos residentes en Europa como él, o allende el mar, unidos bajo el brillo del *Ariel* de Rodó, así como la observación atenta de la experiencia continental americana le permitieron formular una serie de preocupaciones que superaban el marco nacional para insertarse en una corriente más amplia de pensamiento acerca de los problemas que acuciaban a las jóvenes naciones hispanoamericanas y la forma en que podían solucionarse.[45] En el capítulo titulado "El porvenir" el autor trata de dar un esbozo del destino de la nacionalidad peruana. Siente que todavía existe una

> indeterminación en el pensamiento y en la organización colectiva debido a la brusca ruptura con la época colonial, como que el país no se ha podido recomponer aún y por lo tanto el porvenir se presenta como "Tierra incógnita".[46]

Resume cuáles son los elementos que a su entender deben tenerse en cuenta para lograr el progreso del país. Cree detectar las bases de la grandeza futura de Perú y de América en el orden y la riqueza, es decir, en los ámbitos de la política y la economía.

Con un gobierno fuerte de élite que realizara las necesarias reformas so-

[44] GARCÍA CALDERÓN, 1954, p. 69.

[45] DEVÉS, 2000, pp. 1-3. Este autor maneja el concepto de "redes intelectuales", y en concreto se refiere a aquélla en la que participaba García Calderón como la "red arielista". Los integrantes de dicha red, si bien no estaban institucionalizados en un nivel de organizaciones comunes, compartieron muchas de las preocupaciones que ocuparon el pensamiento y escritos de nuestro autor.

[46] GARCÍA CALDERÓN, 1954, p. 241.

ciales, políticas y económicas, el fomento de un espíritu nacional mediante la consolidación de una religión, cultura e instrucción nacionales, y con el necesario impulso de la inmigración selectiva, García Calderón preveía un futuro esperanzador para el país: "el Perú es un país de porvenir, cuyo pasado es interesante, inquieto, a veces trágico y soberbio. Es una nacionalidad nueva que se organiza y crece en el orden y la paz".[47]

Además de presentar un enfoque múltiple de los problemas políticos y sociales, García Calderón propone un conjunto de reformas institucionales: sistema electoral proporcional con representación de minorías, cambio de origen del Senado para incorporar gremios, sindicatos y asociaciones profesionales, instrucción técnica vinculada al progreso agrícola e industrial como condición para "una vida democrática", etcétera.[48]

Llama la atención un aspecto importante del proyecto nacional de García Calderón: la ausencia del indio o, más precisamente, la ausencia de la tradición indígena.[49] Existen varias referencias en cada una de sus obras principales, pero el planteamiento básico de su análisis de la cuestión indígena no es cómo incorporar dicha población a la nación sino cómo hacer de ella algo distinto de lo que es y cómo transformar la "materia bruta" de los indios en una materia asimilable a la idea de la nacionalidad:

> La raza india pide un protector laico contra el cura, en la esfera religiosa, y, en el orden social, contra el cacique, dueño de la hacienda, señor feudal de la política y de la vida local [...] con una injusticia asombrosa, uno la emprende contra sus defectos, que han sido producidos por la duración y el carácter de la servidumbre.[50]

Incluso, por contradictorio que parezca, aboga por la conservación de las tradiciones indígenas de respeto a la familia y la propiedad, y, sobre todo, al régimen de comunidades indígenas y colectivismo agrario. No obstante, recomienda la inmigración a su territorio para:

> Liberarlo de sus tradiciones locales, de sus penates, de su marco monótono y deprimente; extender, mediante colegios especiales, la lengua española y formar una élite india que ayudaría al gobierno en su obra civilizadora.[51]

[47] GARCÍA CALDERÓN, 1954, p. 146.
[48] GARCÍA CALDERÓN, 1954, p. 66.
[49] PLANAS, 1994, p. 72.
[50] GARCÍA CALDERÓN, 1954, p. 142.
[51] GARCÍA CALDERÓN, 1954, p. 143.

El programa reformador de García Calderón iba dirigido a dar al indio una "conciencia de raza que no tiene"[52] y, para lograr este fin, recomienda, entre otros factores, una serie de medios de instrucción: educación militar que le dará sentido de patria, educación profesional para transformarle en obrero y una extensión de la lengua española. El autor consideraba a los indios como "niños envejecidos" y, por lo tanto, necesitados del cuidado paternal de sus superiores:

> Dar la libertad al indio sin rodearlo de una tutela benéfica es condenarlo a la servidumbre bajo la autoridad del prefecto, del cura, y del cacique [...] es también abandonar, con una política negligente, la suerte de dos millones de peruanos cuyo estancamiento moral e intelectual será siempre un síntoma de debilidad nacional.[53]

Comparadas con sus comentarios acerca de la población negra, las descripciones que hace García Calderón sobre los indios son positivas y elogiosas. No obstante, el tono racista se evidencia en referencias a otro sector de la población identificado con el mulato y el zambo, de quienes opina que son "razas agotadas":

> Son abúlicos, obran por instinto y se dejan llevar por pasiones groseras. A esta debilidad de carácter corresponde una inteligencia poco lúcida, incapaz de análisis profundo, de método, de síntesis, pero sí, de retórica ampulosa. El mulato ama el lujo y el despilfarro, es servil y carece de sentido moral.[54]

Considera, por último, al criollo como descendiente del europeo, influido ya por las uniones con indios y negros. Según el autor, el criollo, mestizado, es la figura de la nueva "raza americana". Así la describe:

> Es ocioso y sutil. No le aqueja ningún exceso: todo en él es mediano, mesurado y armonioso. Su ironía cáustica enfría de inmediato los entusiasmos exuberantes, vence, riéndose [...] en religión es indiferente, escéptico y alegador como en política.[55]

Es notoria su insistencia a lo largo del texto en la necesidad de fomentar una política migratoria que atrajera europeos para que poblaran un país que,

[52] GARCÍA CALDERÓN, 1954, p. 143.
[53] GARCÍA CALDERÓN, 1954, p. 144.
[54] GARCÍA CALDERÓN, 1987, p. 197.
[55] GARCÍA CALDERÓN, 1987, p. 198.

teniendo por entonces alrededor de cuatro millones de habitantes, necesitaba con urgencia el aporte de nuevos brazos y nuevas técnicas para la agricultura. Paralelamente, había que expandir la frontera agrícola impulsando las irrigaciones.[56] Estas tareas podrían ser emprendidas por un Estado eficaz en el que una oligarquía abierta e ilustrada supiera incorporar a las clases subalternas. Con ello, el autor no estaría sino retomando las experiencias que en el mismo sentido se estaban dando en el continente, por lo que su visión peruanista estaría constantemente permeada por la influencia latinoamericana tanto en el ámbito político como en el social.

El segundo factor que García Calderón toma en cuenta a la hora de pensar el futuro peruano es el desarrollo económico, íntimamente relacionado con el político por medio de las políticas de inmigración y de expansión agrícola. Según sus planteamientos, existe en Perú una gran capacidad para lograr dicho crecimiento material pero estancado bajo el yugo de una fuerte desorganización, lo que él denomina el "mandarinato administrativo", el gran mal que lleva al despilfarro. Para García Calderón, definitivamente, el futuro económico peruano está en la empresa privada.[57] Ve a su vez con optimismo cómo la región del Amazonas es la gran reserva ignorada de Perú, donde el caucho y el oro, riquezas más seguras e importantes, remplazarán el salitre, y percibe como el gran objetivo político y económico la unión de esta región de la Amazonía con la del Pacífico.[58]

Otro signo de progreso destacado por el autor es el "ferrocarril panamericano" que uniría Buenos Aires con Lima:

> atravesando Bolivia y el centro del país y uniendo todos los grandes pueblos. De esta manera el Perú se acercaría a Europa, con las consecuencias siguientes de evolución y cultura.[59]

Entre los aspectos negativos que afectan a Perú, García Calderón afirma que el estancamiento es debido fundamentalmente a "la densidad pobre, un territorio desconocido y aislado, costa árida, producción rutinaria [...]", mientras que, por otro lado, constata la paradoja de encontrarse ante un país tres veces más grande que Francia, en tanto que su población total sólo alcanza a parecerse a la de una metrópoli mundial, como Londres o París. Sus reflexiones sobre el progreso, la evolución y la cultura nos llevan a pensar en una fuer-

[56] García Calderón, 1954, pp. 144-145.
[57] García Calderón, 1954, pp. 263-265.
[58] García Calderón, 1954, pp. 266-268.
[59] García Calderón, 1954, p. 268.

te herencia positivista en este autor, a pesar de su afán de ruptura, misma que se manifiesta en aspectos como su visión de las castas sociales, indios, negros, etcétera.

3. LA TRADICIÓN LATINA Y LAS INQUIETUDES DE LA HORA ACTUAL

La visión que Francisco García Calderón ofrece de su país en las páginas de *Le Pérou contemporain* es un cuadro optimista, expresa una mirada esperanzadora, fruto de su fe ilimitada en el poder de la razón y en el progreso para solucionar todos los males de la nación y del continente. Ejemplo de esta actitud es su tratamiento de la religión. Para él, los pueblos iberoamericanos heredaron el espíritu latino en lo moral, lo religioso y lo político. Ésta era una herencia que había que conservar, a la vez que proponía que la religión "es una tradición que es necesario más bien depurar que destruir".[60] Por tanto, sostiene que el catolicismo debía seguir bajo la tutela del Estado, y que hacía falta introducir en él algunas modificaciones, como el matrimonio del clero, para que "el catolicismo peruano e hispanoamericano" se convirtiese en "un instrumento de progreso intelectual y moral".[61]

Aun cuando nunca llega a formularlo como un concepto en sí, a lo largo de los capítulos consultados, García Calderón se refiere a la noción de "tradición latina" para construir su visión optimista, racional y americana del futuro. La visión negativa del pasado de su país lo lleva a optar por un proyecto desligado del propio legado histórico de Perú. En este sentido se puede afirmar que su discurso de la identidad nacional se sustenta en una tradición que no brota de la herencia del país.

El proyecto de García Calderón separó el Perú republicano de su pasado colonial inmediato, pero a pesar de ello reconoció la necesidad que tenía la nueva nación de sostenerse y mantener un plan nacional de futuro mediante la asunción de su pasado. Influido por José Enrique Rodó, García Calderón vio que la tradición era necesaria para la creación de la identidad nacional, pero esta tradición, como él la entendía, estaba demasiado distante de las realidades de la vida peruana. La cultura y la civilización latinas, en los términos de García Calderón, formaban la herencia de una minoría de peruanos, además de ser una noción cosmopolita y ambigua para poder fundamentar la identidad nacional.

Así pues, las ideas de García Calderón en *Le Pérou contemporain* se inscriben en una tradición cosmopolita y racionalista, de claros tintes positivistas,

[60] GARCÍA CALDERÓN, 1954, p. 118.
[61] GARCÍA CALDERÓN, 1954, p. 124.

cuasicientíficas, para construir el país, a la vez que están influidas por el arielismo idealista. Se trata del libro más representativo de esta época de optimismo, obra expresiva del espíritu que recorría el mundo y sobre todo Europa.[62] García Calderón liga el desarrollo material del Perú con el de su cultura y psicología, tratando los males que aquejaban al país y recomendando soluciones, ubicando su especificidad nacional pero al mismo tiempo recordando que Perú formaba parte de un continente, abordando el problema de las razas así como el de las clases, y, sin dejar ninguna cuestión en el tintero, cristalizar una visión integral del país, tratando de elaborar un programa que llevara a cabo la renovación de Perú, en consonancia con las ideas que corrían en aquel entonces entre los intelectuales del continente adheridos al idealismo influido por Rodó.

La América Latina allende el mar

Las dos obras cumbres de García Calderón, *Les démocraties latines de l'Amérique* (1912) y *La creación de un continente* (1913), fueron publicadas de forma consecutiva a su regreso a Francia, tras el viaje que hizo a Perú durante 1910. La perspectiva continental era más nítida en Francisco García Calderón debido a la lejanía desde la cual observaba, pero al mismo tiempo se vio facilitada por la amplia correspondencia que sostuvo con distintos intelectuales latinoamericanos del periodo, especialmente con Rodó, y con autores ligados al arielismo en el continente.[63]

En ambas obras enfoca de forma integral y sistemática la evolución política, social y económica de América Latina. En la primera establece una clasificación por bloques de los países del hemisferio en función de sus sistemas políticos: primacía de caudillos, jefes absolutos y tiranos bienhechores (Venezuela, Perú, Bolivia y Uruguay); largas tutelas bajo cuya presión se logra el progreso social, por medio del principio de autoridad (México, Chile, Brasil y Paraguay), o revoluciones, anarquía política y un jacobinismo dogmático (América Central y las Antillas, Colombia y Ecuador).

Las democracias latinas de América amplía en perspectiva y en contenido la evolución de sus ideas políticas dedicadas a Perú en el estudio de 1907, y la gran panorámica en torno a las corrientes filosóficas que presentó como ponencia en Heidelberg en 1908. García Calderón subdividió este panorama en

[62] GONZÁLES, 1996, p. 84.

[63] DEVÉS, 2000, p. 9. Este autor destaca la escasa presencia de los pensadores brasileños en los foros de discusión del momento, sobre todo entre los integrantes del llamado arielismo.

tres grandes aspectos: ideología política, literatura y evolución filosófica. En los últimos párrafos de este libro, el autor se interroga respecto al porvenir de las naciones latinoamericanas siguiendo muy de cerca, otra vez, el modelo de *Le Pérou contemporain.* Por una parte, aborda los peligros externos (alemán, norteamericano, japonés) para después trazar las pautas esenciales que requiere la unidad latinoamericana.

Su libro siguiente, *La creación de un continente,* está dedicado a ampliar el último capítulo del libro anterior: el problema de la unidad de los países latinoamericanos. Primero describe los precedentes históricos, distingue entre panamericanismo, americanismo y los diversos nacionalismos, y luego examina por sectores (educación, transformación social, independencia económica, autonomía política y originalidad intelectual) la posibilidad de una autonomía nacional y hemisférica.

Ambos libros, aunque fuesen dedicados a América Latina en su conjunto y ya no sólo a Perú, tienen una estructura y una filiación muy próxima a la de *Le Pérou contemporain.* Su credo americanista es muy firme en ambos, y puede decirse que se enriquece y fortalece, no obstante su residencia en Europa. Esta vocación latinoamericanista amplió su obra peruanista, proyectándola hacia una "patria grande". Su peruanismo en estos libros adoptó categoría continental.

La unidad continental: panamericanismo vs. *paniberismo*

La originalidad de América en la visión de Francisco García Calderón se halla en la búsqueda constante de unión entre las naciones surgidas a partir de 1810, mediante el esfuerzo por superar las tendencias disgregadoras siempre presentes, y con el objeto de reagruparse en defensa de sus intereses y contra los peligros del imperialismo de las grandes potencias.

En *La creación de un continente,* el autor describe diferentes momentos de esta búsqueda de unidad, como el Directorio Chileno de 1810, el cual proponía una confederación de pueblos del Pacífico, o la celebración del Congreso de Panamá de 1826, en el que se ratificaría la existencia de antiguos lazos de unión que había que rescatar. En este momento se crean diferentes organismos internacionales, como los congresos y las asambleas, que tendrían como objetivos primordiales la unidad continental, el auxilio mutuo y la garantía de la integridad de los respectivos estados asistentes, así como servir de consejeros en conflictos internos o con países ajenos al continente.[64]

[64] GARCÍA CALDERÓN, 1987, pp. 233-234.

Es notoria la visión americanista de Perú que García Calderón expresa en las páginas de este segundo libro: ante la amenaza de invasión y reconquista de Ecuador por España, se convocó un nuevo Congreso a propuesta de Perú. Sus fundamentos principales no diferían en lo esencial de las primeras reuniones —unidad continental y auxilio mutuo— como tampoco sucedería en 1856 y en 1864, cuando nuevamente Perú convocó sendas asambleas americanas. Posteriormente, se lamenta el autor, las reuniones que seguirían, lo harían bajo la tutela de Estados Unidos, país en el que las "sumisas naciones del sur" reconocían su *alma mater*.

La creación de un continente es la afirmación más cabal de la necesidad de construir la unidad continental. Publicado en vísperas de la Primera Guerra Mundial, el libro examina el proceso de unificación americana, sobre todo en dos de sus manifestaciones: el panamericanismo, al cual critica severamente, y el paniberismo.

El optimismo expuesto por García Calderón en su ensayo sobre Perú es muy elocuente en sus dos obras siguientes, especialmente cuando se refiere a la grandeza que el porvenir tiene reservado al Nuevo Mundo; en un momento en el que Europa se desintegra en la Gran Guerra, García Calderón dirige la mirada hacia América para proclamar su unidad. El continente debía, previamente, lograr su unificación, en el sentido más práctico, por la vía de la construcción del ferrocarril americano y la apertura del Canal de Panamá: el panamericanismo, o proyecto de unidad entre las partes norte y sur del gran continente americano.

El autor se pregunta si existen en este movimiento los soportes necesarios para crear la tan deseada unidad: "en el orden económico conviene a los iberoamericanos la influencia del norte".[65] Por otra parte, en las dos obras expresa la incompatibilidad en los espíritus de ambos pueblos, las distintas tradiciones culturales representadas por la América Latina y la América sajona y cómo esto podría convertirse en un obstáculo a la unidad.

García Calderón consideraba que América Latina llegaría a la década de los años veinte con cinco grandes potencias: México, Argentina, Brasil, Perú y Chile. Pero éstos debían cuidarse del avasallamiento norteamericano que buscaba la hegemonía en las tierras del sur. La política intervencionista de Roosevelt en Cuba, Venezuela, Panamá, Honduras y Nicaragua era rechazada por el autor, para quien la doctrina norteamericana "América para los americanos" debía realizarse sin tutelas ni conquistas. Sin embargo:

> En nuestro continente no habrá —no debe haber— "americanización", sino "germanización" o "italianización", preferentemente [...] deben apuntar a una sínte-

[65] GARCÍA CALDERÓN, 1987, p. 236.

sis nueva, originada en sus espíritus, imitando las formas extranjeras de vida, acción y pensamiento, sin pasividad y sin exclusivismo.[66]

La práctica de reunirse internacionalmente en asambleas convocadas por los diferentes países latinoamericanos, dio paso a una primacía de Estados Unidos en cuanto a su organización y su convocatoria. Es entonces cuando el concepto de panamericanismo se conforma en el discurso calderoniano como una fuerte crítica a la ambigüedad de la política norteamericana respecto de los países al sur del río Bravo. En el primer congreso panamericano bajo la tutela estadunidense, reunido en Washington en 1889, al "monroísmo tradicional se agrega el monroísmo económico", pero frente a este ideal y frente a la tradicional fórmula "América para los americanos" los representantes del sur oponen una nueva idea: "América para la humanidad",[67] defendiendo una vez más la influencia europea en sus tradiciones políticas y de pensamiento.

A este congreso seguirían otros en México, Río de Janeiro y Buenos Aires, los cuales, en la visión pesimista de García Calderón, no dejaron sino "una sucesión de votos platónicos e inútiles promesas" a los que no se les podía atribuir un sentido trascendental. Norteamérica se había convertido en potencia imperial. Es el caso de su comportamiento frente a Cuba, Nicaragua y Puerto Rico. El autor acepta la mediación estadunidense en conflictos entre pueblos enemigos, pero condena dentro de ciertos límites la intervención en los asuntos internos de las repúblicas americanas. Su interrogante frente a la intervención en Cuba, basada en la famosa Enmienda Platt, apunta a esta idea de sospecha y cautela "¿no es contradictoria la independencia obediente a la acción tutelar extranjera?".[68]

En plena guerra mundial el autor ya no descartaba la posibilidad de una asociación más estrecha de los pueblos de América porque, enfrentados con lo que García Calderón suponía la amenaza del pangermanismo, era preferible para él la hegemonía norteamericana. De cualquier forma, y por contradictorio que parezca, buscar una confederación americana copiando el *Zollverein* alemán representaba para García Calderón un modelo equivocado, puesto que ello no haría más que facilitar la hegemonía del norte. Las repúblicas hispanohablantes necesitaban de un Estado protector que limitara el derecho de las personas y que terminara con la anarquía tradicional.

La diferencia para el autor era también de índole moral y religiosa, pues en el norte dominaba el protestantismo mientras que en el sur imperaba el ca-

[66] GARCÍA CALDERÓN, 1987, p. 235.
[67] GARCÍA CALDERÓN, 1987, pp. 234. Frase acuñada por el presidente argentino Sáenz Peña.
[68] GARCÍA CALDERÓN, 1954, p. 283.

tolicismo, a pesar de lo cual podemos interrogarnos hasta qué punto el argumento religioso esgrimido por García Calderón era más bien instrumental y práctico que un verdadero elemento de peso en sus reflexiones.

A pesar de todo ello, no se puede afirmar que García Calderón profesara un antinorteamericanismo intransigente y obtuso, su posición es más bien mesurada, ampliándose su visión de lo continental a lo hemisférico. De nuevo su propuesta clave es incentivar la inmigración de las "razas" europeas (alemanes, italianos, etc.) que mejoraran el carácter, la psicología y la cultura de las "razas" autóctonas.

En su ensayo de 1913 argumenta la posibilidad del "paniberismo": la unidad entre España y sus antiguas colonias americanas. Aunque reconoce los lazos históricos con la "madre patria", concluye que el "iberoamericanismo" no puede ser una fuerza unificadora y lo que hace falta es, en palabras de Rubén Darío, "la conquista de España por América".[69] Resumiendo la aportación del paniberismo, afirma:

> El paniberismo significa para los americanos, tradición, para los españoles, progreso. Limitado a las relaciones morales, corrige el espíritu revolucionario de ultramar e impide la lenta petrificación de la Península.[70]

Opone al panamericanismo, con una significación territorial, el paniberismo, cuya unión es la "raza" que restaura los "antiguos vínculos olvidados por el tiempo". De esta manera, une en una federación ideal a los pueblos de Europa con las repúblicas de ultramar. Alejada España de América en el orden político, se inicia el acercamiento en el orden moral, mediante la impronta de grandes pensadores como Unamuno o Altamira, entre otros. Depurar la existencia española sin destruirla era el ideal necesario para García Calderón, esfuerzo que debían llevar a cabo las nuevas generaciones.[71]

El americanismo y los nacionalismos

El segundo capítulo de *La creación de un continente* constituye un examen de una corriente de pensamiento: el "americanismo", que predicaba el surgimiento de un nuevo hombre americano. De entre los escritores americanistas que según García Calderón mejor condensan este ideal destaca a José Enrique Ro-

[69] SANDERS, 1997, p. 258.
[70] GARCÍA CALDERÓN, 1987, p. 243.
[71] GARCÍA CALDERÓN, 1987, p. 242.

dó. *Ariel* es todo un evangelio de la unidad y el patriotismo que proclama el ideal americanista para América. Pero al mismo tiempo, García Calderón, consciente de las taras de las que todavía adolece el continente (caciquismo, analfabetismo, la excesiva burocracia, etc.), toma distancia de su maestro acerca de la manera de plasmar estos ideales arielistas en la realidad y los critica como utópicos y lejanos en el futuro.

Su propuesta se acerca más a una participación activa de las élites en el desarrollo de sus respectivos países. Está de acuerdo con Rodó, sin embargo, en la premisa básica de que existe una América Latina unificada por su legado común en los ámbitos de la religión, la moralidad, el idioma y la tradición histórica.

Señala, asimismo, que los obstáculos que a la "nacionalidad continental" se le plantean provenían, sin duda, de los nacionalismos y las dificultades geográficas. Frente al fenómeno nacionalista, manifestado en los conflictos entre las repúblicas y el despertar del interés por la historia nacional, García Calderón argumenta, por un lado, que esto podría constituirse en un baluarte contra la amenaza del avasallamiento extranjero, pero por otro lado, su ubicación es conciliadora principalmente con el americanismo.[72] A su vez, ve una amenaza a la nacionalidad continental en la degeneración de la "raza" por el mestizaje. Sin embargo, García Calderón predice un gran porvenir para el continente, como ya dijimos: la identidad para este autor reside en la *latinidad*[73] y en su fidelidad a las tradiciones derivadas de ella.

Espiritualmente identificado con la cultura francesa, García Calderón afirma optimista que América se "latiniza" bajo los preceptos de la cultura gala:

> Francia nos ha conquistado, su espíritu está lleno de sentido del gusto, armonía, amor por las ideas generales, los principios universales [...] consolidados espiritualmente, superando pequeñas exaltaciones patrioteras y constituyéndonos en una misma lengua, religión, moral, historia, podremos enfrentar los peligros actuales: Japón, Alemania y sobre todo Estados Unidos.[74]

En síntesis, García Calderón entiende que el patriotismo no puede explicarse sin el americanismo, que el continente va formando su personalidad en un proceso aún inacabado y que la unidad es la única garantía para que ese proceso culmine, a la vez que asegure la independencia de las potencias que lo acechan.[75]

[72] Véase el texto de Javier Moyano que aparece en este mismo volumen.
[73] SANDERS, 1997, p. 260.
[74] GARCÍA CALDERÓN, 1987, p. 193.
[75] SANDERS, 1997, p. 261.

4. LA EDUCACIÓN, LA POLÍTICA Y LAS ÉLITES

García Calderón busca darle a la educación en general, y a la universitaria en particular, un sentido más útil y más provechoso en la práctica, estableciendo al mismo tiempo una gran división: los conductores, con un tipo de educación orientada a saber tomar decisiones, y el resto con una educación orientada a poder cumplir funciones dentro del concepto básico positivista de un "orden social" bien determinado. García Calderón sintetiza un "doble movimiento de cultura y educación" desde su amplio sentido continentalista cuando dice:

> En síntesis un doble movimiento de cultura de las clases superiores y de educación popular transformará a las naciones hispanoamericanas. La instrucción de la muchedumbre en escuelas de artes y oficios, la superioridad numérica de ingenieros, agricultores y comerciantes sobre abogados y médicos; especialistas en todos los órdenes de la administración, hacendistas de seria cultura, una élite preparada en las universidades, poetas y pensadores resultado de una severa selección: tal es el ideal para nuestras democracias.[76]

Social y económicamente, García Calderón opta por lo que él denomina la clase media, la cual haría posible tanto el desarrollo material como el establecimiento de un orden político permanente, contribuyendo a fortalecer el sentimiento nacional y a soportar el empuje y la agresividad de las potencias extranjeras. Para García Calderón la clase media era la llamada a ser la hegemónica en la vida nacional desplazando a las clases privilegiadas y dirigiendo al pueblo inculto. En su obra de 1913 sostiene su punto de vista optimista de 1907, ampliándolo para todo el continente americano:

> Una clase media educada, económica, independiente, sin el egoísmo de las clases ricas ni la violencia de los demagogos, está destinada a conquistar las posiciones ocupadas por estrechos grupos, ser todo, como el Tercer Estado francés, después de haber sido nada.[77]

[76] GARCÍA CALDERÓN, 1987, pp. 281-282.
[77] GARCÍA CALDERÓN, 1987, p. 284.

5. LAS DEMOCRACIAS LATINAS

La solución política que García Calderón proponía ante la crisis del modelo oligárquico que observaba en su país y en general en toda América Latina era el establecimiento de un régimen democrático basado en la legitimidad de una élite conductora y en la promoción de un conjunto de reformas que modificaran el Estado, que él consideraba "semifeudal", imperante entonces.

Orden y progreso, en una línea enteramente positivista, eran para García Calderón las cualidades fundamentales de todo buen gobierno. Su optimismo le hace afirmar, a partir de 1895, que ya existían los elementos para esbozar el destino de la nacionalidad peruana. Como una forma de gobierno, sostenía, hay que construir una democracia basada en la cooperación y la libertad, siempre teniendo en cuenta que:

> Democracia supone selección; pero en un país nuevo, este movimiento de diferenciación está perturbado por las ambiciones, el favoritismo y los defectos de un ambiente estrecho e inestable. Por lo tanto, hay que realizar esa selección fecunda, mediante la reunión enérgica de todos los hombres llamados a crear almas en la política nacional. La reforma sólo puede venir de las clases dirigentes por la sugestión y la imitación, por el control de las ambiciones de líderes peligrosos. La corriente democrática no puede fecundar en territorio en el que una gran separación étnica se opone a toda idea igualitaria, y en el que hay una población densa y enérgica, deseosa de ascensión social.[78]

Como respuesta y protección ante esta nivelación social antepone, y con él sus compañeros generacionales, la necesidad impostergable de la élite intelectual como la gran conductora de la colectividad. Años después de este comentario, insistiendo en la necesidad de un gobierno fuerte, opta por la autocracia:

> El progreso de estas democracias es obra de los capitales extranjeros, y cuando la anarquía política, el crédito periclita. Los gobiernos que se aseguran la paz, los tiranos paternales son por lo tanto preferibles a los demagogos [...] En lugar del *referéndum* suizo y de la organización federal de los Estados Unidos, la autocracia es, nos parece, el único medio práctico de gobierno.[79]

[78] GARCÍA CALDERÓN, 1954, pp. 141-142.
[79] GARCÍA CALDERÓN, 1987, p. 206.

NOTAS FINALES

Del pensamiento americanista de García Calderón resumimos algunos de sus rasgos principales: el intelectual peruano creía que todas las repúblicas del sur del continente americano eran herederas de una tradición cultural de origen mediterráneo que las distinguían de su vecino del norte. Existía, pues, la América sajona y la América Latina, y esta última era sucesora de la rica tradición latina. Rechazó así una lectura parcial e hispanista de la herencia latina —el paniberismo— que limitaría la relación a la península ibérica.

García Calderón consideraba que las relaciones entre norte y sur podían traer beneficios para América Latina en el ámbito económico. No era simplemente antinorteamericano. Y aunque advertía el peligro del dominio de Estados Unidos sobre las repúblicas latinas, lo pensaba preferible a otras "especies de dominación". Llegó incluso, durante los años de la Primera Guerra Mundial, a plantear la conveniencia del panamericanismo para contrarrestar la amenaza germana. Así, a pesar de estar de acuerdo con las premisas básicas del americanismo de Rodó, discrepaba de él acerca de la manera de plasmarlo en la realidad. Abogaba por la intervención activa de las élites en el desarrollo de sus países. Recomendaba que su actividad se dirigiera a la creación y robustecimiento de intereses económicos y estratégicos con base en los cuales se podían formar comunidades y federaciones de estados en el continente.

POSDATA

Un último aspecto sobre la trayectoria de Francisco García Calderón ayudará a explicar las ideas que se han analizado en estas páginas. Alberto Flores Galindo, en una hermosa y breve reseña celebrando la traducción de *Le Pérou contemporain* al castellano en 1981,[80] hizo notar que la formación intelectual de García Calderón lo había preparado para el exilio: nació, a causa del cautiverio de su padre, en el país vecino, Chile; sus tres primeros años transcurrieron en Buenos Aires y París; luego, en su país aprendió tempranamente el francés, para, a continuación, estudiar en un colegio tan europeo como era entonces la Recoleta.

No obstante ejercitar una prosa en francés que le valió la candidatura al premio Nobel, García Calderón nunca terminaría por sentirse europeo.

[80] FLORES GALINDO, 1988, pp. 35-40.

Se reconocía diferente. Todo pareciera indicar que su exilio no fue nunca el resultado de una elección, sino que más bien se presentó como un destino impuesto por su clase, su país, sus circunstancias, y que fue asumido en medio de un "profundo desgarramiento interior". Su vida terminó, en las poéticas palabras de Flores Galindo, cuando su exilio geográfico fue prolongado por el exilio interior de su locura. El escritor, "ausente" por cuatro décadas de su país, no dejaría nunca de sentirse peruano y latinoamericano, al tiempo que la distancia marcaría enormemente la diferencia con sus compañeros de generación en muchas de las posturas que éstos adoptarían finalmente.

El punto de máximo desarraigo en la vida de García Calderón podría estar marcado por la polémica que envuelve a ambos hermanos, Ventura y Francisco, cuando constatan las duras críticas que desde dentro de su país se hacían a su generación y a su pensamiento por las generaciones posteriores. La incomprensión dejó un hueco abierto a la incertidumbre y a la duda sobre el país que fue suyo y al que no habían vuelto, al tiempo que libran el pensamiento a la sospecha de que las cosas podían estar cambiando y ellos no darse del todo cuenta desde el otro lado del Atlántico.

La crítica a García Calderón mantiene que su obra conservó y aún hoy conserva gran parte de su vigencia y coherencia con la situación del país. La "ausencia" de Francisco García Calderón no impidió un examen plenamente consciente y equilibrado de la realidad peruana y también de la continental.

BIBLIOGRAFÍA

BASADRE, Jorge

1954 "Realce e infortunio de Francisco García Calderón", en *En torno a Perú y América (Páginas escogidas)*. Lima: Juan Mejía Baca, pp. IX-XLI.

BURGA, M., y A. FLORES G.

1978 *Apogeo y crisis de la república aristocrática*. Lima: Editorial Rickchay.

COTLER, Julio

1987 *Clases, Estado y nación en el Perú*, Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

DEVÉS, Eduardo

2000 "Algunas hipótesis sobre la red arielista 1900-1915: ideas y contactos", conferencia pronunciada en el Tercer Encuentro de El Corredor de las Ideas, Valparaíso, Chile.

FLORES GALINDO, Alberto

1988 "Francisco García Calderón: un profesor de idealismo", en *Tiempo de plagas*. Lima: El Caballo Rojo, pp. 39-45.

GARCÍA CALDERÓN, Francisco
1904 *De litteris* (*Crítica*), prólogo de José Enrique Rodó, Lima: Librería e Imprenta Gil.
1905 *Menéndez Pidal y la cultura española.* Lima: Ateneo de Lima.
1907 *Hombres e ideas de nuestro tiempo*, prólogo de Émile Boutroux. Valencia: F. Sempere y Cía.
1909 *Profesores de idealismo.* París: Paul Ollendorf.
1917 *Ideologías.* París: Garnier Hermanos.
1919a *Ideas e impresiones*, prólogo de Gonzalo París. Madrid: Editorial América (Biblioteca de Ciencias Políticas y Sociales, t. XXVII).
1919b *El dilema de la Gran Guerra.* París: Ediciones Literarias. (Traducción: *Le dilemme de la guerre.* París, Bernard Grasset).
1926 *Europa inquieta.* Madrid: Editorial Mundo Latino.
[¿1928?] *El espíritu de la nueva Alemania.* Barcelona: Editorial Maucci.
1929 *La herencia de Lenin y otros artículos.* París: Garnier Hermanos.
1938 *Testimonios y comentarios.* París: Imprimerie Sobeli.
1944 *In memoriam.* Ginebra: Editions de la Frégate.
1949 *José de la Riva Agüero* (*Recuerdos*). Lima: Imprenta Santa María.
1954 "El wilsonismo", en *En torno a Perú y América* (*Páginas escogidas*), prólogo de Jorge Basadre. Lima: Juan Mejía Baca, pp. 302-324.
1954 *En torno al Perú y América* (*Páginas escogidas*), prólogo de Jorge Basadre. Lima: Juan Mejía Baca.
1987 *Las democracias latinas de América. La creación de un continente*, prólogo de Luis Alberto Sánchez. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

GARCÍA GODOY, Federico
1915 "Francisco García Calderón", en *Americanismo literario.* Madrid: Editorial América (Biblioteca Andrés Bello, XXXVII), pp. 155-195.

GONZÁLES, Osmar
1996 *Sanchos fracasados. Los arielistas y el pensamiento político peruano.* Lima: PREAL.

HALE, Charles
1991 "Ideas políticas y sociales en América Latina, 1870-1930", en Leslie BETHELL (comp.), *Historia de América Latina.* Barcelona: Editorial Crítica, t. 8, pp. 1-64.

KLARÉN, Peter F.
1991 "Los orígenes del Perú moderno. (1880-1930)", en Leslie BETHELL (comp.), *Historia de América Latina.* Barcelona: Editorial Crítica, t. 10, pp. 233-279.

MARIÁTEGUI, José Carlos
1993 *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana.* México: ERA.

PARÍS, Gonzalo
1919 "Prólogo", en *Ideas e impresiones.* Madrid: Ediciones América (Biblioteca de Ciencias Políticas y Sociales, t. XXVII).

PLANAS, Pedro
1994 *El 900. Balance y recuperación. I. Aproximaciones al 900.* Lima: CITDEC.
RODÓ, José Enrique
1954 *Ariel.* México: Universidad Nacional Autónoma de México.
SALAZAR BONDY, Augusto
1967 "Francisco García Calderón", en *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo. El proceso del pensamiento filosófico,* tomo I. Lima: Francisco Moncloa Editores, pp. 191-201.
SÁNCHEZ, Luis Alberto
1987 "Prólogo", en *Las democracias latinas de América. La creación de un continente.* Caracas: Biblioteca Ayacucho, pp. IX-XX.
SANDERS, Karen
1997 "Francisco García Calderón: la tradición latina", en *Nación y tradición: cinco discursos en torno a la nación peruana, 1895-1930.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos, pp. 243-280.
ZEA, Leopoldo (coord.)
1980 *El pensamiento positivista latinoamericano.* Caracas: Biblioteca Ayacucho.

LA BIOLOGÍA Y LA FILOSOFÍA DE LA "RAZA" EN MÉXICO: FRANCISCO BULNES Y JOSÉ VASCONCELOS

MANUEL VARGAS[1]
Universidad de San Francisco, Estados Unidos

Los filósofos y pensadores latinoamericanos de los siglos XIX y XX escribieron profusamente sobre temas relacionados con la identidad cultural, regional, étnica y filosófica. Un tema recurrente en esas investigaciones era el concepto de raza. Mientras que las concepciones raciales han diferido en cada país, México siempre se ha destacado por su adhesión al ideal de la mezcla racial, encarnado en el concepto de "mestizaje". Sin embargo, el levantamiento de 1994 en Chiapas fue un recordatorio para muchos de la distancia que media entre el mito de la equidad racial y la realidad de las desigualdades originadas, al parecer, por motivos raciales. De ahí que algunos intelectuales destacados, como Carlos Monsiváis, señalen que a México le importa más su pasado indígena muerto que su presente indígena vivo. Estos problemas contemporáneos hacen particularmente urgente comprender el lugar que ocupa el tema de la raza en la historia de México. En virtud del importante papel que han desempeñado los filósofos en la vida pública y en la construcción de la identidad nacional en México, es conveniente examinar los conceptos raciales que emplearon los filósofos mexicanos durante ese periodo crítico que fue el primer tercio del siglo XX.

Es necesario reconocer, en primer instancia, que la filosofía mexicana ha sido un espacio particularmente activo de reflexión sobre el tema de la raza, reflexión que ha dejado un considerable legado conceptual y terminológico como, por ejemplo, las nociones de "raza cósmica" y de "indigenismo", y la tesis de que el "mestizaje" puede acabar con el racismo. Sin embargo, pese a

[1] Además de los públicos que me escucharon en la Society for Phenomenology and Existential Philosophy (SPEP), la Universidad de San Francisco, la Asociación de Filosofía Radical y el Centro para el Estudio de la Raza y la Etnicidad de Stanford, deseo agradecer a las siguientes personas por su colaboración en varios aspectos de este trabajo: Michael Bowler, Carlos Marichal, Michael Montoya, Lucía Sa y Sarah Shemmer. También quisiera agradecer de manera especial a Eduardo Mendieta por su constante apoyo y guía. Finalmente, debo señalar que una versión preliminar de este estudio apareció con el siguiente título "Lessons from the Philosophy of Race in Mexico," *Philosophy Today*, núm. 44, SPEP Supplement 2000, vol. 26, pp. 18-26.

tal legado, a menudo no se ha entendido del todo el significado preciso de las concepciones sobre la raza que plantearon los filósofos mexicanos de la época considerada.

Ello no debe resultar demasiado sorprendente dado que en la literatura internacional suele ignorarse gran parte de la obra filosófica de los intelectuales latinoamericanos de fines del siglo XIX y principios del siglo XX con el argumento de que eran acientíficos, irresponsables y/o negligentes. En este ensayo propongo explorar algunas de las publicaciones de dos pensadores controversiales que puede considerarse que supuestamente encarnan los vicios mencionados: Francisco Bulnes y José Vasconcelos.

En particular, intentaré demostrar dos puntos. Primero, que las teorías de los filósofos mexicanos sobre el tema de la raza estaban íntimamente ligadas a su interpretación de los desarrollos en las ciencias biológicas y, en particular, de la versión transmitida por los biólogos franceses. En segundo lugar, argumentaré que una consideración cuidadosa de la obra de Bulnes y Vasconcelos nos permitirá comprender mejor algunos de los planteamientos raciales de dichos filósofos, en los que basaban sus conceptos sobre la identidad latinoamericana o mexicana. Si podemos sostener estos argumentos, habremos alcanzado varias metas. Para comenzar, ahondaremos en la historia conceptual de la reflexión filosófica mexicana sobre lo racial. No menos importante, podríamos comenzar a preguntarnos si las críticas a la obra de los intelectuales latinoamericanos de la época no se derivan de un conocimiento insuficientemente rico y matizado de sus escritos.

1. UNA NOTA SOBRE LA HISTORIA DE LAS CATEGORÍAS RACIALES

Hoy día, difícilmente podemos encontrar un académico serio para el cual el concepto de raza se derive de hechos biológicos. Pero, pese a su nula credibilidad científica, es claro que el concepto de raza estructura muchas relaciones sociales y el racismo sigue siendo un tema polémico en los debates académicos y públicos. Sin embargo, debido a su profundo arraigo en nuestro pensamiento social, resulta difícil prescindir por completo del lenguaje racial, a pesar de sus numerosos y bien documentados desaciertos. Por lo tanto, debemos ser claros sobre la forma en que pretendemos utilizar la categoría de raza y cómo ha sido ésta entendida en el pasado.

La noción de raza por lo general se ha interpretado como una categoría somatológica, identificable a partir de diferencias morfológicas. Es decir, se ha entendido como algo que entresaca aquellos rasgos físicos que identifican los distintos tipos antropológicos. Aunque el origen de la palabra "raza" se remon-

ta al año de 1580, del vocablo del italiano antiguo *razza*, nuestra herencia conceptual está más estrechamente ligada al desarrollo de la antropología y la biología modernas. En particular, a menudo se considera que las diferencias raciales reflejan diferencias biológicas subyacentes. Podemos llamar a ésta la concepción popular de la raza. Pero, lo que a menudo se omite al examinar los discursos históricos sobre la raza es que la ciencia de la genética —que aportó gran parte del fundamento biológico que sustenta la reflexión sobre la raza— no estuvo unificada sino hasta bien entrado el siglo XX. Por ello, aun cuando las supuestas bases de los estudios sobre la raza de los siglos XIX y XX fueran por lo general biológicas o genéticas, el carácter preciso de las concepciones raciales difería mucho, según se siguiera una u otra teoría de la herencia. Se dio el caso, por ejemplo, que las ideas lamarckianas sobre la herencia —en la actualidad repudiadas en forma casi unánime— fueron de uso corriente en la ciencia latinoamericana hasta el decenio de 1940.[2] Este hecho puede explicar las definiciones aparentemente contradictorias que a menudo encontramos en los discursos de los intelectuales latinoamericanos sobre la raza y la identidad. En consecuencia, es posible hallar enormes variaciones en las concepciones biológicas que sustentaron los análisis filosóficos de la raza. Es muy importante tomar en consideración este hecho, pues podría incluso llevar a eliminar las tesis aparentemente desconcertantes o contradictorias de varios filósofos mexicanos en relación con la raza.

Como se mencionó antes, las interpretaciones biológicas de la raza por lo general ya no tienen aceptación entre los académicos contemporáneos, quienes suelen concebirla como "artifactual", es decir, como una categoría socialmente construida que afirma, sin razón, tener un fundamento biológico.[3] Es más, entender la raza como algo artifactual nos permite ilustrar la forma en que las ideas sobre la pertenencia a un grupo racial son y han sido objeto de muchas consideraciones ajenas a la supuesta fuente de clasificación racial (*i.e.*, diferencias antropológicas o biológicas).

Las categorías raciales siempre han sido variables, sujetas a los vaivenes resultantes de las diversas concepciones científicas y asociadas a ciertas categorías culturales y a las condiciones cambiantes de la pertenencia racial. Quizá más importante que la inestabilidad creada por las diferentes hipótesis de las ciencias más relevantes sea el hecho de que la raza a menudo ha sido confundida con la etnicidad o con conceptos culturales. En una obra que trata sobre la historia de su uso, Jorge Gracia sostiene que "ser indígena no siempre sig-

[2] STEPAN, 1991, p. 195.

[3] Tomemos, por ejemplo, el caso de Porfirio Díaz, a quien, siendo en realidad un indio "mixteco casi puro", se le consideraba "quizá completamente blanco". Citado en KNIGHT, 1990, p. 73.

nifica, o de manera primordial, ser de ascendencia amerindia pura. Con más frecuencia significa, simplemente, que la persona en cuestión aún no ha adoptado costumbres no indígenas".[4] Aquí, Gracia destaca el uso de "indígena" como una categoría cultural, no biológica. Obsérvese, por lo tanto, que existían muchos puntos debatibles respecto a quién cumplía con las condiciones para pertenecer a una categoría dada: tanto Gracia como Knight remiten a la historia de los padrones y censos latinoamericanos, en los que había muchas diferencias en lo que se refiere a los factores que determinaban que se registrara a los individuos como pertenecientes a un grupo racial determinado.[5]

La reflexión filosófica sobre la raza ha estado sujeta a todas las dificultades presentes en el discurso más general sobre el tema. Ciertamente, los análisis filosóficos de las divisiones protorraciales entre "nosotros" y "ellos" tienen una larga historia. La eugenesia es, cuando menos, tan antigua como Platón y las divisiones entre los tipos básicos de personas fueron célebremente codificadas por Aristóteles. Las propuestas aristotelianas fueron introducidas en el contexto hispanoamericano desde el siglo XVI, alimentando una serie de debates fundamentales acerca del estatus —humano, subhumano o bárbaro— de los pueblos nativos de las Américas. Como podría esperarse, muchas de las tempranas discusiones de la época colonial reflejaban una inestabilidad conceptual que sería persistente. Así, encontramos que la ambigüedad conceptual frecuentemente caracteriza el uso de la categoría de "indio" en los censos de los siglos XIX y XX. De la misma manera que la exacta definición de un "indio" no era fácil de determinar, es claro que las categorías filosóficas de lo que se suponía era humano, bárbaro o racional, tampoco lo era. En ambos casos, la inestabilidad conceptual, sin embargo, no constituía una barrera a la difusión amplia de discursos que dependían de los conceptos raciales más aceptados en cada coyuntura histórica.

Debemos tener presente, sin embargo, que no todos los filósofos latinoamericanos anteriores a la segunda mitad del siglo XX aceptaron la existencia de categorías raciales. Recordemos la declaración célebre que hace José Martí en *Nuestra América*: "No puede haber un odio racial, dado que no existen las razas".[6] Asimismo, en los años noventa, el cubano Fernando Ortiz sostenía que la raza era acientífica, "nada más que un agrupamiento de seres de acuerdo con ciertos puntos de vista diferenciales".[7] No obstante, a principios del siglo XX, la adhesión al discurso racial era la regla, más que la excepción. La diversidad

[4] GRACIA, 2000, p. 109.
[5] GRACIA, 2000, p. 108, y KNIGHT, 1990, pp. 73 y 74.
[6] MARTÍ, 1968, p. 150.
[7] Citado en HELG, 1990, p. 52.

de concepciones raciales entre intelectuales latinoamericanas de fines del siglo XIX y principios del siglo XX obedecía a las distintas maneras de comprender la naturaleza de la raza, a cambios en las normas que determinaban la pertenencia a una raza y a la teoría de la herencia a la que se apelara. En las páginas que siguen adelantaremos el argumento de que es indispensable conocer los presupuestos biológicos que manejaban para entender las dimensiones raciales de sus textos. Ello se reflejaba con nitidez en los escritos de pensadores mexicanos del primer tercio del siglo que hemos seleccionado para nuestro análisis.

2. BULNES, LA DIETA Y LAS RAZAS AGRARIAS

Como muchas otras cosas en la filosofía mexicana, la historia del discurso filosófico sobre la raza tiene un punto de partida natural, que data de finales del siglo XIX. El discurso racial entre los intelectuales mexicanos estuvo vinculado con el nacimiento del positivismo, con la adopción del darwinismo social spenceriano y, en ciertas interpretaciones, con los intereses de clase.[8] Un ejemplo excelente del pensamiento racial impregnado en las corrientes intelectuales de la época es el libro *El porvenir de las naciones hispanoamericanas*, escrito por Francisco Bulnes (1849-1924).[9] Esta obra, publicada en 1899, nos ofrece un punto apropiado para iniciar nuestra reflexión sobre el tema de la raza en el pensamiento filosófico mexicano.

Mejor conocido, tal vez, por ser uno de los primeros cinco "científicos" del periodo del porfiriato, Bulnes es, en muchos sentidos, el arquetipo de los intelectuales de principios de siglo. Contemporáneo de Justo Sierra, Bulnes consideraba que se debía aplicar la ciencia a los problemas del buen gobierno. Por lo tanto, no es de sorprender que *El porvenir* sea un trabajo cargado de análisis político, económico y sociológico, en los que manifiesta su cepa positivista. La concepción de Bulnes sobre la raza es muy particular, motivo por el cual algunos estudiosos consideran que no es representativo del pensamiento mexicano sobre la raza.[10] Pero las preocupaciones y la perspectiva de Bul-

[8] Sobre muchos de estos temas, véase ZEA, 1968. El primero de los varios trabajos de Zea sobre el positivismo fue traducido al inglés con el título *Positivism in Mexico* (traducción de Josephine H. Schulte, Austin, University of Texas, 1974). Un análisis más breve, pero excelente, del papel que desempeñó la raza en la consolidación de los intereses de clase durante el porfiriato se encuentra en KNIGHT, 1990, pp. 78-80. Para una penetrante crítica de la interpretación que hace Zea del positivismo respecto a la clase y al apoyo al racismo científico, véase SÁENZ, 1999, p. 224.

[9] BULNES, 1998.

[10] Véase CRAWFORD, 1961, p. 252.

nes ejemplifican muchas de las principales corrientes del pensamiento social, cultural y racial del periodo positivista en México.

Aun así, es posible que algunos lectores consideren algo extraño que se incluya a Bulnes en una discusión del tema de la raza en la *filosofía* mexicana de la época, dada el enfoque de ciencias sociales de su obra. Sin embargo, recordemos que en la época no existían líneas demasiado tajantes de separación entre filósofos y otros intelectuales tanto en América Latina como en la propia Europa.[11] Más concretamente, si la concepción de Bulnes sobre la raza puede ser rescatada de su aparente absurdo, será posible descubrir en qué medida la filosofía mexicana sobre la raza pudo haber sido mal interpretada.

En *El porvenir de las naciones hispanoamericanas*, Bulnes afirma que existen tres grandes razas humanas, que se distinguen por su correspondiente dieta, a saber, las razas del trigo, del maíz y del arroz. Quienes se alimentan de trigo obtienen los nutrientes apropiados para el desarrollo óptimo, lo que hace de ellos "la única [raza] realmente progresista", es decir, la única que evoluciona para mejor.[12] Las otras dos razas padecen desventajas derivadas de su dieta (por ejemplo, la raza del arroz es peor que la del maíz) y esas diferencias son claramente visibles en su capacidad para hacer la guerra. La historia ha mostrado que sólo la raza del trigo es capaz de matar a sus enemigos en cantidades suficientemente grandes. La capacidad no depende, según Bulnes, del tamaño de la población, sino de las consecuencias de la diferencia racial. La raza del trigo es superior tanto en bienestar como en artes militares precisamente porque sus capacidades intelectuales son nutridas y desarrolladas mediante la dieta adecuada.[13] Los pueblos del maíz y del arroz sólo pueden obtener estos

[11] Considero que es del todo adecuado llamar a Bulnes filósofo, pero incluso en un recuento filosófico más estricto habría razones para comenzar con su obra. La razón de ello es el estatuto que tuvo la filosofía dentro del positivismo. El positivismo, sobre todo el de tipo comteano, hacía de la sociología la reina de las ciencias, usurpando el papel tradicional de la filosofía teorética. (Véase el capítulo II del *Cours de philosophie positive*, "Classification of the Positive Sciences". Una breve selección en inglés de este trabajo puede hallarse en COMTE, 1988. El positivismo mexicano, aunque no era completamente comteano, preservaba sin embargo (sobre todo en la educación) la orientación práctica y antimetafísica prescrita por la división de las ciencias sociales de Comte. Esto significaba que, con algunas excepciones menores, la reflexión seria, no escolástica y no positivista sobre la raza y la identidad no empezó en México sino después del rompimiento intelectual realizado por el Ateneo de la Juventud, en 1909. (El Ateneo fue organizado por un grupo de jóvenes intelectuales, entre los que se encontraban José Vasconcelos, Antonio Caso y Alfonso Reyes, entre otros. Un examen lúcido de la importancia del Ateneo se encuentra en SALMERÓN, 1966. Por lo tanto, para tener una idea del concepto de raza que los filósofos habrían más tarde de ampliar o rechazar es importante empezar con el trabajo de alguien como Bulnes.

[12] BULNES, 1998, p. 12.

[13] BULNES, 1998, pp. 14 y 15.

beneficios ingiriendo trigo en una proporción superior o sometiéndose a una dieta de trigo prolongada. La historia muestra esto con toda claridad, opina Bulnes: desde la conquista de América (el trigo sobre el maíz), pasando por la exitosa lucha independentista (el trigo, *i.e.*, los "criollos" como líderes de los ejércitos del maíz), hasta la posición culturalmente servil de América Latina frente a Europa, todo ello es consecuencia de la dieta.[14] De hecho, una de las grandes tragedias históricas fue el fracaso de España para elevar el nivel de los aztecas, consumidores de maíz, mediante la transformación de la infraestructura agrícola en una producción de trigo de gran escala y con buena irrigación.

Aun esta versión abreviada de la concepción de Bulnes debe sorprender al lector moderno y parecerle extraordinariamente extraña. Pero lo que resulta menos sorprendente son el estereotipo y el racismo muy ortodoxos que se manifiestan en sus análisis de los indios, los mestizos y los españoles. Por ejemplo, los "indios", un subgrupo racial de la raza del maíz, sólo aman cuatro cosas: los ídolos, la tierra, la libertad personal y el alcohol.[15] Sobre el mestizo común, un vástago mezcla de maíz y trigo, Bulnes afirma que tiene el infortunio de haber heredado la "rapacidad" del español y de no tener otra aspiración que la de "ser muy hombre".[16] Sin embargo, pese a esas desventajas, el mestizo habría logrado un gran "progreso" (o "evolución") si no hubiera sido tan afecto al alcohol, como los indios.

Los mestizos, dada la pequeña herencia que recibieron de la raza del trigo, tienen más inteligencia y potencial para construir una civilización, si se les brindan las oportunidades adecuadas. Pero esto plantea una pregunta inquietante sobre la mecánica de la herencia: ¿cómo hereda uno los rasgos creados por la dieta? La respuesta que ofrece Bulnes es ésta: la dieta afecta el material del cerebro, el cual, a su vez, afecta la inteligencia, la creatividad, la voluntad y el carácter. Los cambios en la nutrición influyen en las razas a lo largo del tiempo, sostiene Bulnes, de tal forma que las razas afectadas perecen o se adaptan a su nueva dieta. Al parecer, la idea es que las razas pueden adquirir ciertos atributos (como mayor o menor inteligencia) dependiendo de la dieta, y que estas diferencias, adquiridas a lo largo de la vida de un individuo, pueden a su vez ser heredadas.

[14] Para abreviar la exposición omito mencionar el papel que, en el pensamiento de Bulnes, desempeña el determinismo geográfico. Para Bulnes la geografía es la otra variable determinante de la posición geocultural y geopolítica de América Latina (y de los latinoamericanos).

[15] BULNES, 1998, p. 26.

[16] BULNES, 1998, p. 27. ¡Aunque, seguramente, no *todos* los mestizos querrían ser muy hombres!, pues sería un freudianismo poco plausible suponer que las mestizas compartieran esa singular aspiración. Como hombre de su tiempo, Bulnes estudia el caso de las mujeres muy aparte de los retratos raciales que ofrece.

A la luz de los conocimientos actuales sobre la herencia biológica, esta idea resulta del todo errónea. La adaptación no ocurre por la habituación a cierta actividad. Esto es, sin embargo, precisamente lo que sugiere Bulnes. Por ejemplo, él piensa que los indios, pese a ser una raza "más débil", pueden acostumbrarse biológicamente al trabajo duro.[17] Sabemos, sin embargo, que la adaptación a lo largo del tiempo es resultado de una mutación o un cambio genético y de sus beneficios subsecuentes para la propagación de las especies. De acuerdo con nuestros conocimientos actuales de la herencia, sólo comer ciertos alimentos o realizar cierto tipo de actividades no modifica por sí mismo nuestro material genético. Por tanto, la idea de que los cambios producidos en la inteligencia o en la fuerza mediante la dieta puedan ser biológicamente heredados es una tontería. Dado que Bulnes escribió esto alrededor de 1900, varios decenios después de la publicación de la obra de Darwin (que, en la época de Bulnes, ya tenía mucha influencia en México), resulta desconcertante que haya podido plantear tales hipótesis sobre las razas y el cambio racial. ¿Qué podemos pensar de esto?

Lo primero que debemos observar es que los mexicanos se basaban, principalmente, en una tradición científica francesa cuyas tesis sobre la biología eran muy distintas de las que ahora conocemos.[18] La posición ortodoxa vigente entonces en América Latina respecto a la herencia y al cambio racial no era de tipo mendeliano-darwiniano, sino lamarckiana. De acuerdo con el naturalista francés Lamarck, los rasgos adquiridos a lo largo de la vida por un organismo podían ser transmitidos a sus descendientes. Era célebre la explicación de los largos cuellos de las jirafas porque tenían que estirarse para alcanzar las hojas de los árboles más altos. La selección natural mendeliano-darwiniana afirmaba, por el contrario, que la jirafa tenía el cuello largo no por estirarse frecuentemente, sino por mutaciones genéticas que propiciaron la supervivencia de las jirafas de cuello largo sobre las de cuello corto, en el medio ambiente en el que tuvo lugar la evolución de dicho animal. Si bien Bulnes conocía ambas teorías, en el momento en el que escribió *El porvenir* acababan de descubrirse o recuperarse las evidencias clave en favor de las teorías mendeliano-darwinianas, por lo que era razonable que la hipótesis lamarckiana sobre la herencia fuera la ortodoxa.

En este sentido, sigue estando abierto el interrogante acerca de por qué los pensadores latinoamericanos tenían una deuda intelectual tan fuerte con Francia, teniendo en cuenta la importancia contemporánea del pensamiento alemán e inglés en la mayoría de los campos científicos. Sin duda, la influen-

[17] BULNES, 1998, p. 19.
[18] Véase el artículo de PHELAN, 1979.

cia francesa se debía en gran parte al papel de París como metrópoli cultural, ya que para las élites latinoamericanas era el referente fundamental tanto de la moda académica y cultural (en general) como del vestir y la gastronomía, además de ser el destino de los viajes trasatlánticos de negocios o de esparcimiento. A ello se agregaba la importancia de la industria editorial francesa, que había logrado crear vastas redes internacionales gracias a la difusión del francés como la lengua más extendida entre las élites en todo el mundo. En Latinoamérica, por otra parte, el mercado de libros, revistas y periódicos publicados en Francia era muy amplio, siendo atendido muy eficazmente por las imprentas francesas que incluso crearon un nicho muy activo en la propia París a partir de la publicación sistemática de traducciones al español de las últimas novedades editoriales (literarias o científicas) que luego se exportaban a todas las librerías del mundo de lengua española.

En la época que Bulnes escribió *El porvenir*, la descripción mendeliano-darwiniana de la raza y el cambio racial todavía no formaba parte del consenso científico, y aunque las ideas de Darwin ya constituían una parte importante del paisaje intelectual, incluso muchos biólogos aún no tenían clara la incompatibilidad de estos dos puntos de vista sobre la herencia y el cambio racial. Para que comprendamos mejor la hondura de esta confusión, baste saber que las ideas lamarckianas sobre la herencia siguieron teniendo presencia en la ciencia latinoamericana incluso hasta entrados los años de 1940.[19] Por lo tanto, la respuesta a nuestra pregunta anterior es simple: las teorías de Bulnes eran lamarckianas.

Una vez establecida la vena lamarckiana en el pensamiento de Bulnes, mucho de lo que dice sobre los distintos grupos raciales y las mezclas raciales, aunque falso, resulta al menos inteligible y, quizás, incluso razonable. Por ejemplo, Bulnes se opone vehementemente al alcohol porque, en su opinión, puede contaminar una raza. Los rasgos engendrados por el consumo de alcohol no son accidentes temporales del carácter que puedan ser fácilmente eliminados dejando de beber. Una exposición prolongada hace que los rasgos de mayor estupidez y menos "carácter" sean la aportación del alcohol al legado

[19] Debo casi por entero la información básica para este párrafo al trabajo de Nancy Stepan. En "*The Hour of Eugenics*", la autora presenta un argumento sólido que apoya la tesis de la influencia de las teorías lamarckianas de la herencia en América Latina después de 1910 (véase STEPAN, 1991, pp. 8, 65, 91 y 194-195). La investigación de Stepan no incluye datos anteriores a 1910, pero es claro que la eugenesia (aunque no con ese nombre) y el racismo científico influido por las teorías lamarckianas estuvieron presentes desde mucho tiempo antes. Por ejemplo, la doctrina de Spencer sobre el darwinismo social llegó a México alrededor de 1890, y la obra de Lamarck estaba incluida en la "biblioteca positivista" de Comte (y, por lo tanto, ambas sin duda formaron parte del contexto intelectual de Bulnes).

genético de una raza. En resumen, un rasgo adquirido, como la torpeza, puede volverse parte de la herencia de las siguientes generaciones. Para Bulnes la raza es una categoría que se define a partir de verdaderos grupos de rasgos biológicos codificados. Estos rasgos son susceptibles a las diversas influencias ambientales, la más poderosa de las cuales (según Bulnes) es la dieta. Por tanto, tiene sentido hablar de rasgos diferenciados por las dietas, puesto que tales rasgos configuran la vida y las posibilidades genéticas de diversos grupos.[20]

Si hacemos abstracción de las particularidades de las teorías de Bulnes, lo que encontramos es una explicación basada en la biología de las causas por las cuales la raza es el elemento clave que estructura la respuesta a la pregunta sobre cómo llegaron los latinoamericanos a estar en tal situación social, cultural e histórica. A este respecto, las ideas de Bulnes siguen el camino trazado por otros intelectuales latinoamericanos y comparten con ellos el racismo científico que imperaba en la época.[21] En las discusiones sobre los orígenes de la aparente inferioridad cultural, económica, científica o intelectual de América Latina, a menudo se hacía referencia a la raza como una de las mejores formas de explicar la causa por la cual Latinoamérica iba rezagada respecto a Europa o Estados Unidos. De hecho, la raza era tal vez el tema más importante para el grupo de intelectuales que Stabb memorablemente llamó "los diagnosticadores del continente enfermo", grupo que incluía, entre otros, a José Ingenieros, Carlos Octavio Bunge, Alcides Arguedas y Francisco García Calderón. Si las cualidades raciales resultaban ser fijas e inmutables, la preocupación era, entonces, que lo mismo ocurriera con la posición política, económica y cultural de América Latina. En cambio, si los rasgos raciales eran maleables, el reto consistía en determinar si América Latina contaba con las herramientas necesarias para hacer las modificaciones necesarias a los rasgos raciales, o si dichas herramientas tendrían que ser importadas.

[20] De igual forma, los grupos raciales mixtos heredan una variedad de características creadas (principalmente) por la dieta de sus razas originarias. Sin embargo, el futuro de los grupos raciales mixtos depende en gran medida de su dieta y del ambiente al que sean sometidos después de su formación, y es por ello que era un absurdo decir que los españoles hubieran fracasado en construir la infraestructura agrícola requerida para beneficiar a la población mestiza que fue creada por la colonización. Sin embargo, en última instancia, la América Latina de 1900 tenía que enfrentar sus vulnerabilidades genéticas y dejar de buscar en otras partes a los culpables. Bulnes pensaba que: "El enemigo de los pueblos latinoamericanos no son Europa o los Estados Unidos, con sus ambiciones; ellos no son enemigos más terribles de nuestro bienestar e independencia que nosotros mismos. Nuestros adversarios se llaman nuestra tradición, nuestra historia, nuestra herencia mórbida, nuestro alcoholismo, nuestra educación contraria al desarrollo del carácter". BULNES, 1998, p. 10.

[21] STABB, 1967.

3. DESDE MENDEL, CON TELEOLOGÍA: VASCONCELOS Y LA RAZA

Con el surgimiento del pensamiento antipositivista entre los intelectuales, a finales de la dictadura porfiriana y la subsiguiente Revolución, la élite filosófica mexicana se distanció del racismo científico. Pero, pese a su oposición al cientificismo, la primera generación de filósofos posporfirianos y pospositivistas propusieron explicaciones nacionalistas y racializadas de la identidad. El más controversial filósofo antipositivista que hizo esto fue José Vasconcelos.

Entre 1925 y 1927, Vasconcelos escribió varios trabajos importantes sobre el tema de la raza, entre ellos *La raza cósmica* e *Indología*. Pese a otros logros considerables, si Vasconcelos continúa leyéndose hoy día (fuera del contexto de la historia intelectual), se debe en gran parte al extenso y ambiguo prólogo de *La raza cósmica*. Dicho prólogo ha sido objeto de mucha atención y de malas interpretaciones, fundamentalmente por su tono. Si consideramos exclusivamente las dimensiones filosóficas y proféticas de la obra, *La raza cósmica* puede aparecer contraria a la orientación más empírica de los trabajos de los positivistas, como Bulnes, e incluso contraria a las realidades sociales más generales. El libro está plagado de especulaciones metafísicas, pronunciamientos audaces y una extraña mezcla de profecía y ciencia. A pesar de esto, o quizá debido a ello, la obra de Vasconcelos sobre el tema de la raza claramente absorbió algo del *Zeitgeist* de la época. Como afirma Octavio Paz: "Si la Revolución fue una búsqueda y una inmersión de nosotros mismos en nuestros orígenes y ser, nadie encarnó mejor este deseo fértil, desesperado, que José Vasconcelos".[22]

A grandes rasgos, todas las obras de Vasconcelos sobre el tema plantean la idea de que existen cuatro razas (blanca, amarilla, roja y negra), que cada raza ha tenido su época histórica y que actualmente vivimos la época de la raza blanca. Es de notar que Vasconcelos negaba la supremacía de una raza sobre otra y sostenía, en cambio, que cada raza tiene atributos diferentes, cuya importancia para el dominio cultural y político depende de circunstancias históricas contingentes. La gran lucha cultural y política de esta época es una batalla por el liderazgo de la raza blanca. Lo que está en juego es la misión de la raza blanca y si ésta será dirigida por los latinos o por los anglosajones. Según Vasconcelos, sería importante que ganara la fracción latina, pues esta parte de la raza blanca es la que está más inclinada a la mezcla racial. La mezcla racial es de enorme importancia, dado que es ella la que hará nacer la quinta y última raza, una raza mixta, la "raza cósmica", que reunirá las mejores cualidades

[22] PAZ, 1961, p. 142.

de todas las otras. Vasconcelos puso su esperanza y fe en que América Latina sería el lugar donde habría de desarrollarse esta última raza.[23]

Evidentemente, queda mucho por hacerse para rehabilitar el trabajo tan profundamente inquietante y engañosamente complejo que realizó Vasconcelos sobre el tema de la raza.[24] No es mi intención hacer eso aquí, al menos no de manera sistemática. Me limitaré, tan sólo, a defender dos proposiciones: la primera, que la teoría de la raza de Vasconcelos, como la de Bulnes, está muy influida por ciertas concepciones sobre la biología y, segunda, que para comprender cómo ocurre esto debemos considerar sus tesis sobre las explicaciones científicas.

Vasconcelos basa explícitamente sus ideas sobre la mezcla racial en el trabajo de Mendel,[25] el cual en su opinión revelaba dos cosas: que la herencia está determinada por factores genéticos, no ambientales y, más importante, que los híbridos son más fuertes que los "pura sangre". En pocas palabras, Vasconcelos refutaba todo el marco conceptual de Bulnes.[26] Así, para este filósofo la

[23] La apropiación equívoca por el movimiento chicano de *La raza cósmica* parte de una confusión precisamente sobre este punto. Los mestizos, entendidos como la mezcla de indígenas y europeos, *no* son la raza final, sino el tipo de población mejor equipado para proseguir con la mezcla racial necesaria para crear la raza final. Por desgracia, esta confusión persiste aún hoy día. Véase, por ejemplo, el libro reciente de STAVANS, 2000, en el que erróneamente hace decir a Vasconcelos que los mestizos son "la raza cósmica" y que estaban llamados a conquistar el mundo en el futuro cercano (p. 74).

[24] Por ejemplo, en varios puntos VASCONCELOS, 1997, hace algunas afirmaciones (sobre los negros, en cierto momento) que contradicen la teoría del igualitarismo racial que propone. Yo considero que las muchas contradicciones aparentes pueden ser eliminadas si se presta la debida atención a la distinción que hace entre "cultura" o "civilización" y "raza". Asimismo, pienso que debemos distinguir entre los problemas con la teoría y la dificultad de Vasconcelos para ver los compromisos de la teoría. Un objetivo evidente de la construcción de un sistema filosófico es elaborar una teoría que sea capaz de explicar un conjunto de asuntos que aparentemente tienen necesidad de una explicación intersubjetiva. La presuposición básica de un proyecto semejante es que uno está tratando de crear una teoría que quizá tenga una fuente histórica localizable, pero que sin embargo es aplicable independientemente de las virtudes o vicios históricamente contingentes de la fuente histórica (uno mismo). Si aceptamos este punto, podremos distinguir entre los compromisos de la teoría y el fracaso ocasional de Vasconcelos para reconocer esos compromisos. Aunque algunos puedan considerar que distinguir entre el autor y su teoría es un error metodológico, los interesantes beneficios que resultan de cometer este error sin duda superan los costos.

[25] VASCONCELOS, 1997, pp. 36 y 37.

[26] Como se mencionó antes, las teorías lamarckianas de la herencia tuvieron presencia en América Latina durante la época de Vasconcelos. Sin embargo, la educación de éste —debido, en parte, a sus exilios periódicos— era más cosmopolita que la de la mayoría de los latinoamericanos de su tiempo. Asimismo, aunque el trabajo de Mendel era en realidad sobre plantas, fue el primero que mostró la forma en que la variación genética funcionaba en los sistemas biológicos, por la combinación de genes dominantes y recesivos.

concepción mendeliana de la biología ofrecía dos innovaciones: una salida de la trampa del determinismo cultural, racial y geográfico imaginado por la generación anterior de intelectuales latinoamericanos, y las bases para afirmar que incluso si la carga genética de América Latina estuviera empobrecida de manera importante en ese periodo histórico, la mezcla racial ofrecía un camino para superar el problema, mediante la creacion de una raza mejor y más fuerte.[27]

Pese a su adhesión al mendelismo, Vasconcelos rechazaba la explicación complementaria de la selección natural darwiniana, con base, fundamentalmente, en supuestos metafísicos. Para comprender esto debemos examinar, aunque sea de manera somera, algunos detalles de su metafísica.

Vasconcelos pensaba que en cada "ciclo" o nivel de organización ontológica (mineral, biológico, espiritual) había cierta finalidad u objetivo que organizaba las actividades de las cosas en ese nivel. Si bien en el ciclo biológico existen intenciones y deseos, aquí sólo puede hablarse de las finalidades de un organismo o grupos de organismos referidos a la satisfacción de necesidades físicas básicas. Los humanos, los colectivos humanos, como entidades en el ciclo espiritual, tienen "fines más altos", más allá de los meramente biológicos como la satisfacción del hambre. Esta metafísica fundamenta una filosofía de la ciencia particular y su epistemología correspondiente. Para Vasconcelos la ciencia no puede responder a las preguntas más importantes para criaturas como nosotros, criaturas capaces de preguntar sobre finalidades no biológicas. Los datos de la ciencia, los productos de la investigación racional y empírica subdeterminan la selección de la teoría o la selección de los fines para entidades del ciclo espiritual. La brecha entre los datos y la teoría sólo puede salvarse mediante un tipo de conocimiento que Vasconcelos llamaba "estético". El conocimiento estético es, en su opinión, la forma más alta de conocimiento, por dos razones. Primero, nos permite elegir entre varias teorías, empírica y racionalmente subdeterminadas, pero rivales, generadas por la ciencia. Segundo y más importante, nos permite responder a las preguntas sobre nuestros fines más elevados. Vasconcelos afirma que el filósofo debe ser "un poeta con un sistema", precisamente porque el conocimiento inferior solo puede ser complementado por el conocimiento estético.[28]

[27] Muchos intelectuales latinoamericanos, al menos desde Sarmiento, proponían la mezcla racial (es decir, el blanqueamiento o europeización) como solución a los problemas raciales. Lo que hacía a Vasconcelos diferente, además de sus ideas raciales más igualitarias (cuando menos superficialmente), era precisamente que no estaba atado, como muchos positivistas, a un problema al cual se añadía la creencia en el envenenamiento racial y en el determinismo geográfico. Después de todo, el envenenamiento racial es posible en virtud del medio ambiente, o lo que es lo mismo, importar europeos sólo sería benéfico en el largo plazo.

[28] VASCONCELOS, 1939, p. 55.

En ocasiones, Vasconcelos rechaza que se asocie el darwinismo con su teoría de las razas humanas, pues considera que aquél comete un error categorial, al aplicar de manera ilegítima una ley del ciclo biológico al ciclo espiritual. Por ejemplo, el darwinismo social es condenado como una "falsa traducción de las leyes fisiológicas al ámbito del espíritu",[29] y no existe razón por la que no pudiera decir lo mismo del darwinismo mendeliano.[30] En otras ocasiones, Vasconcelos se aprovecha de la subdeterminación de las teorías científicas para postular que la selección de la teoría debería apegarse a cuestiones pragmáticas. En una conferencia pronunciada en 1926, Vasconcelos afirma que las naciones difunden sus teorías científicas de manera pragmática: "Si [...] todas las naciones construyen teorías para justificar sus políticas o para sustentar sus acciones, desarrollemos en México nuestras propias teorías o, cuando menos, tengamos la certeza de elegir, entre las teorías de pensamiento extranjeras, aquellas que estimulen nuestro crecimiento, en lugar de frenarlo".[31] Para Vasconcelos la adhesión a una u otra teoría biológica debía basarse tanto en la evidencia científica *como* en los posibles beneficios para el desarrollo de un determinado ideal cultural (es decir, su ideal estético). La subdeterminacion teórica y la flexibilidad del conocimiento supracientífico, entonces, hacen posible dos cosas: primero, permiten que Vasconcelos elija entre diversas teorías biológicas y conceptos de raza, y segundo, le ofrecen una perspectiva ventajosa desde la cual puede criticar el racismo científico, por no ser sino una teoría ideológicamente seleccionada y puesta al servicio de los grupos de interés gobernantes.[32]

Considerando el hecho biológico del mestizaje y la relación de América Latina con el conflicto racial de la raza blanca, el ideal *cultural* apropiado para América, según Vasconcelos, es la mezcla racial (recordemos que el subtítu-

[29] VASCONCELOS, 1997, p. 33.

[30] Este argumento se repite en las conferencias que impartió en Chicago y que se publicaron con el título de *Aspects of Mexican Civilization*. Ahí, Vasconcelos afirma que "las teorías científicas modernas son, en muchos casos, como los credos religiosos de otros tiempos; tan sólo la justificacion intelectual de las fatalidades de la conquista y la avaricia comercial". VASCONCELOS y GAMIO, 1926, p. 96.

[31] VASCONCELOS y GAMIO, 1926, p. 96. Esta conferencia, que intituló "The Race Problem in Latin America", fue publicada junto con otras conferencias de Vasconcelos y Manuel Gamio, en el libro *Aspects of Mexican Civilization*. Quizá por tratarse de públicos diferentes, el tono de Vasconcelos en sus conferencias de Chicago, de 1926, es más suave, y los elementos especulativos y proféticos de sus trabajos anteriores aparecen reducidos al mínimo. Así, por ejemplo, desapareció el término de "raza cósmica", así como la insistencia en la tesis basada en la Atlántida sobre el origen de las poblaciones indígenas de América Latina, aunque no pudo evitar mencionarla de pasada.

[32] VASCONCELOS y GAMIO, 1926, pp. 85 y 86.

lo de *La raza cósmica* es "la misión de la raza iberoamericana"). Por supuesto, la elección de un ideal cultural —en este caso, la misión racial— está inserto en una teleología estética que va de la mano con su monismo estético. La teoría de la raza se encuentra entrelazada de manera muy interesante con una teoría sobre los objetivos culturales. Si para Bulnes la biología es la que determina el futuro cultural, para Vasconcelos es todo lo contrario. En su caso, el ideal cultural es el que determina el futuro racial. La cultura desempeña este papel, considera él, debido a sus convicciones sobre el estatuto de la teoría científica y a una metafísica comprensiva que brinda una finalidad estética a la cultura. Según Vasconcelos, el ideal cultural de una cultura racialmente igualitaria, si se ubica en América Latina, ofrece la mejor esperanza para una utópica quinta raza capaz de satisfacer sus ideales estéticos.[33]

Lo que espero haber mostrado en esta muy breve exposición es que la concepción más que empírica de Vasconcelos respecto de la raza y el futuro de América Latina no surge de la nada ni carece de motivaciones, como puede parecer a primera vista. Por el contrario, forma parte sistemática de una metafísica, epistemología y filosofía de la ciencia.[34] En suma, si deseamos entender su teoría de la raza —cósmica o de otro tipo— no podemos hacerlo en un vacío filosófico o científico.

[33] Aunque tiende a hablar en términos panlatinoamericanos, es claro que en la mente de Vasconcelos estaba la búsqueda constante de México de una identidad nacional. Es por ello que refuta la idea del "indigenismo" como una vía posible para organizar la identidad latinoamericana. Vasconcelos se opone con energía al indigenismo. Para él la conquista cultural de los españoles fue innegablemente un éxito, de tal suerte que los mestizos y los indígenas realmente son "españoles, incluso contra su voluntad y sin saberlo". VASCONCELOS y GAMIO, 1926, pp. 89-90. Tratar de reconstruir la cultura contemporánea con base en la cultura y los valores indígenas autóctonos es, por lo tanto, imposible. (Como solía ocurrir en su tiempo, Vasconcelos al parecer concebía la cultura indígena como unificada, tanto histórica como contemporáneamente.) El mejor camino de que dispone la América mestiza es aquel que celebra su diversidad y adopta la unidad racial universal como su objetivo. VASCONCELOS y GAMIO, 1926, p. 97.

[34] Comprender esto permite explicar otros pasajes que de otra manera resultarían desconcertantes, como el siguiente, de *La raza cósmica*: "Sólo un salto del espíritu, nutrido con hechos, puede darnos una visión que nos coloque por encima de la micro-ideología del especialista. Entonces podremos sumergirnos en la profundidad de la masa de eventos con el fin de descubrir una dirección, un ritmo, un propósito. Precisamente ahí, donde el analista no descubre nada, el sintetizador y el creador son iluminados. Tratemos, pues, de hallar explicaciones, no con la fantasía del novelista, sino con una intuición sustentada por los hechos de la historia y de la ciencia". VASCONCELOS, 1997, p. 8. En sus conferencias de Chicago afirma algo similar. También debemos señalar que su teoría es una con su vitalismo, influido como estaba por Bergson. Vasconcelos cita trabajos del biólogo vitalista Jacobo Uexküll, quien pretendía demostrar que las entidades biológicas deben, en efecto, ser motivadas por algún plan funcional, y se da a la tarea de mostrar la necesidad biológica para el tipo de teleología que, según el, gobernaba a las razas. VASCONCELOS, 1997, p. 36.

4. DESARROLLOS POSTERIORES EN LA FILOSOFÍA DE LAS RAZAS EN MÉXICO

Aunque el objetivo fundamental de este ensayo ha sido ilustrar la importancia de analizar obras que proponen una filosofía de la raza a partir de una consideración del estatus de las ciencias biológicas, puede ser de utilidad considerar su significado muy brevemente en relación con la evolución de la filosofía de la raza en México en los años 1930 y 1940. Lo que revela un rápido examen de los filósofos posteriores a Vasconcelos es un distanciamiento de las explicaciones biológicas y un acercamiento a la preocupación por temas culturales y sociales. En la medida que la confianza en las bases biológicas de lo racial disminuyó, los filósofos encontraron otras categorías que serían de utilidad en las explicaciones que desarrollaban en sus teorías.[35]

Por ejemplo, en la obra[36] de Samuel Ramos (1897-1959) encontramos que las categorías raciales son reducidas a ser señales de diferencias culturales. La capacidad explicatoria que las categorías raciales cumplían en las teorías de Bulnes y Vasconcelos ahora se trasladan a la cultura; además, subraya que la cultura está vinculada solamente de manera contingente con algún grupo racial. Aunque Ramos tiene muchas cosas negativas que decir sobre los indios, no considera que sus supuestas deficiencias provengan de la raza. Su supuesta "pasividad" sería una aflicción del espíritu o de la psicología pero no de la biología. No hay nada biológico en sus enfoques que afirmen que los indios sean menos inteligentes o menos "aptos para la civilización",[37] ya que de acuerdo con Ramos, un indio que crece y se educa en un contexto cultural no indígena puede demostrar estar intelectualmente a la altura de un europeo culto, por ejemplo. El problema para Ramos reside en la influencia negativa de la cultura indígena y sus efectos sobre la psicología colectiva de los pueblos indios.

Aunque los años cuarenta fueron una época de considerable reflexión sobre la identidad mexicana, hay pocas menciones de lo racial en la obra, por ejemplo, de Leopoldo Zea. En casi ningún escrito de Zea de ese periodo en-

[35] Lo más célebre fue la influencia que ejerció sobre la filosofía de "lo mexicano" y sobre el grupo Hiperión. Hasta donde sé, todos los análisis de los años cuarenta sobre el tema de la raza tienen una orientación básicamente histórica (por ejemplo, el trabajo de Edmundo O'Gorman). Sin embargo, el libro de Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, publicado en 1950, ofreció un punto de partida apropiado para que la filosofía mexicana emprendiera el estudio de la raza en la filosofía mexicana, entre 1950 y 2000. Como puede concluirse de mis comentarios hasta aquí, la tendencia general en la segunda mitad del siglo XX fue examinar desde un punto de vista étnico o cultural diversos asuntos que anteriormente se habían analizado en términos raciales o biológicos. Gran parte de la obra de Villoro de los años noventa abordó el tema del multiculturalismo. Véase, en particular, VILLORO, 1998.

[36] RAMOS, 1962.

[37] RAMOS, 1962, p. 37.

contramos referencias a las razas, a la biología o a las diferencias raciales, lo que resulta sorprendente dado el papel central que ocuparía en sus trabajos posteriores el concepto de "mestizaje". Lo que queda es una entidad singular —"lo mexicano"—, que al parecer puede ser estudiado independientemente de sus particularidades diversas.[38]

Estos comentarios finales sugieren que si deseamos enfocar la historia del pensamiento mexicano desde una óptica del siglo —*sub specie saeculi*— encontramos un patrón general que no es exclusivo de México: lo geográfico y lo racial ceden sus lugares a lo cultural, lo cultural a lo nacional y lo nacional a lo étnico. No obstante, es evidente que un estudio más exhaustivo de la filosofía de la raza o de los conceptos raciales en México en la primera mitad del siglo XX tendría que ser más amplio en su cobertura de la literatura que lo presentado aquí.

Sin embargo, si la principal hipótesis de este ensayo es correcta, podemos concluir que existe una manera sutil de entender que las teorías filosóficas (incluso entre los filósofos que no tienen una inclinación científica) tienden a ser sumamente receptivos a los cambios en las teorías científicas. Por supuesto, es patente que desde los años treinta ciertos factores extrabiológicos influyeron en las nuevas concepciones sobre la raza y en la pérdida de relevancia del racismo científico; la experiencia de la eugenesia nazi, los avances en la naturaleza de la ciencia continental y la política interna de México sin duda desempeñaron un papel que merece ser analizado.

Pero quizás haya otra lección más interesante que aprender del hecho de que incluso la más extravagante concepción sobre la raza en ocasiones es mucho más compleja de lo que solemos pensar. Muchos filósofos, incluidos algunos de los más importantes que tiene hoy día América Latina, han desestimado la historia del pensamiento latinoamericano y su recuperación por los apologistas historicistas. Pero, tanto los críticos como los defensores de la his-

[38] Para una crítica rigurosa de este periodo del trabajo de Zea, véase HURTADO, 1990, p. 1994. Zea sigue resistiéndose a tratar la raza como un factor importante en la cultura de México. En una obra muy posterior (*Fin del siglo XX. ¿Centuria perdida?*), Zea sorprendentemente afirma que "en México, el proletariado, al igual que el burgués o el patrón, es pura y simplemente mexicano; el primero dejó de ser indígena y el segundo dejó de tener un origen criollo. Cuando finalizó la etapa armada de la Revolución mexicana, las instituciones que fueron fundamentales para la transformación de México fueron reanimadas por los mexicanos. El observador extranjero —y extranjero tiene que ser— sólo será capaz de ver diferencias raciales, pero éstas no corresponden a diferencias sociales, políticas o económicas. Más bien, se trata simplemente de las diferencias propias de una nación en la que existen pobres y ricos, proletarios y patrones, gobernantes y gobernados" (traducción y cita en SÁENZ, 1999, p. 317.) Un excelente análisis y crítica de este pasaje y del lugar que ocupa en el pensamiento reciente de Zea se encuentra en SÁENZ, 1999, pp. 305-324.

toria del pensamiento y de la filosofía latinoamericana han pasado por alto un elemento de la obra de las generaciones anteriores, a saber, el contexto científico. Si engarzamos nuestras historias filosóficas en dicho contexto, además de los habituales —político, social y filosófico—, creo que podremos descubrir que la historia de la filosofía latinoamericana es mucho más rica de lo que se había imaginado. En suma, la mejor lección que podemos extraer de la historia de la raza en la filosofía mexicana es que debemos empezar de nuevo, esta vez con el estudio de la historia y la filosofía de la ciencia latinoamericana.

BIBLIOGRAFÍA

BULNES, Francisco

1998 *El provenir de las naciones hispanoamericanas*, 1a. ed. Mexico: Grijalbo.

BUNGE, Carlos Octavio

1918 *Nuestra América*, 6a. ed. Buenos Aires: Vaccaro.

COMTE, Auguste

1988 *Introduction to Positive Philosophy*, traducción de Frederick Ferré. Indianápolis: Hackett.

COSMIDES, L., y J. TOOBY

1992 "Cognitive Adaptations for Social Exchange", en COSMIDES, TOOBY y BARKOW (eds.), *The Adapted Mind*. Nueva York: Oxford.

CRAWFORD, W. Rex

1961 *A Century of Latin-American Thought*, ed. revisada. Nueva York: Frederick A. Praeger.

ELLIOT, John H.

1999 "¿Tienen las Américas una historia común?", *Letras Libres*, 1:6, pp. 12-19.

GARCIA CALDERON, Francisco

1913 *Latin America: Its Rise and Progress*. [Traducción de *Les Democraties Latines de L'Amerique*, 1912]. Londres: T. Fisher Unwin.

GRACIA, Jorge, J.E.

2000 *Hispanic/Latino Identity: A Philosophical Perspective*. Oxford: Blackwell.

GRAHAM, Richard (ed.)

1990 *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940*. Austin: University of Texas Press.

HADDOX, John

1967 *Vasconcelos of Mexico*. Austin: University of Texas Press.

HELG, Aline

1990 "Race in Argentina and Cuba, 1880-1930: Theory, Policies, and Popular Reaction", en Richard GRAHAM (ed.), *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940*. Austin: University of Texas Press, pp. 37-69.

HURTADO, Guillermo
1990 "Dos mitos de la mexicanidad", *Diánoia*, XL.
KNIGHT, Alan
1990 "Racism, Revolution and *Indigenismo*: Mexico, 1910-1940", en Richard GRAHAM (ed.), *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940*. Austin: University of Texas Press, pp. 71-113.
MARTÍ, José
1968 *The America of José Martí*, traducción de Juan de Onís. Nueva York: Minerva Press.
MENCHÚ, Rigoberta
1984 *I, Rigoberta Menchú: An Indian Woman in Guatemala*. Londres: Verso.
Merriam Webster's Third Collegiate Dictionary, 10a. ed. Springfield: Merriam-Webster, 1994.
PAGDEN, Anthony
1982 *The Fall of Natural Man*. Cambridge: Cambridge University Press.
PAZ, Octavio
1961 *The Labyrinth of Solitude*, traducción de Lysander Kemp. Nueva York: Penguin.
PHELAN, John
1979 "El origen de la idea de Latinoamérica", *Latinoamérica: Cuadernos de Cultura Latino-Americana*, núm. 31.
RAMOS, Samuel
1962 *Profile of Man and Culture in Mexico*, traducción de Peter G. Earle. Austin: University of Texas Press.
SÁENZ, Mario
1999 *The Identity of Liberation in Latin American Thought*. Lanham: Lexington.
SALMERÓN, Fernando
1966 "Mexican Philosophers of the Twentieth Century", en *Major Trends in Mexican Philosophy*. Notre Dame: University of Notre Dame, pp. 247-257.
SCHUTTE, Ofelia
1993 *Cultural Identity and Social Liberation in Latin American Thought*. Albany: State University of New York.
STABB, Martin
1967 *In Quest of Identity*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
STAVANS, Ilan
2000 *Latino U.S.A.: A Cartoon History*. Nueva York: Basic Books.
STEPAN, Nancy Leys
1991 *"The Hour of Eugenics" Race, Gender and Nation in Latin America*. Ithaca: Cornell.
VASCONCELOS, José, y Manuel GAMIO
1926 *Aspects of Mexican Civilization*. Chicago: University of Chicago.
VASCONCELOS, José
1939 *Ética*, 2a. ed. México: Botas.

1927(??) *Indología*. Paris: Agencia Mundial de Librería.

1997 *The Cosmic Race/La raza cósmica*, ed. bilingüe, traducción de Dider T. Jaén. Baltimore: Johns Hopkins University Press. [Primera edición, 1925].

1952 *Todología. Filosofía de la coordinación*, 1a. ed. México: Botas.

VILLORO, Luis

1998 *Estado plural, pluralidad de cultura*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Paidós.

ZEA, Leopoldo

1968 *El positivismo en México: nacimiento, apogeo, y decadencia*. México: Fondo de Cultura Económica.

1945 *En torno a una filosofía americana*. Mexico: El Colegio de México.

1974 *Positivism in Mexico*, traducción de Josephine H. Schulte. Austin: University of Texas Press.

EL CONCEPTO DE AMÉRICA LATINA EN EL PENSAMIENTO DE MANUEL UGARTE Y DEODORO ROCA

JAVIER MOYANO
Universidad Nacional de Córdoba, Argentina

El proceso de construcción de identidades e imaginarios políticos y sociales, entendido como el modo en que los actores se perciben a sí mismos y al contexto que los rodea y, en consecuencia, la manera en que valoran su propio papel, se nutre de múltiples fuentes. Entre ellas tienen significativa incidencia tanto la elaboración intelectual de pensadores vinculados de diversas formas a tales actores, como la recuperación de la memoria de algunos hechos del pasado —reciente o lejano—, si bien tal memoria actúa de manera selectiva, jerarquizando algunos aspectos y descartando o modificando el significado de otros.

En ese sentido, en las décadas de 1920 y 1930, activos y vigorosos movimientos estudiantiles adquirieron destacado protagonismo en diferentes partes de América Latina. Aunque animados por motivaciones y circunstancias diversas, tales movimientos tenían como denominador común una especial apelación al concepto de América Latina y la percepción de que se estaba participando de un movimiento a escala continental; asimismo, otra percepción común era que, en gran medida, ese movimiento reconocía su origen en los sucesos de la reforma universitaria cordobesa de 1918.

Dado que la fuerza de los mencionados movimientos contribuyó a ubicar las discusiones en torno al concepto de América Latina en el centro de la escena, en este ensayo nos proponemos analizar, a partir de la consulta de escritos y discursos publicados, el pensamiento que sobre el asunto tuvieron dos pensadores fuertemente vinculados a tales movimientos: Manuel Ugarte, uno de los intelectuales de mayor prestigio entre la dirigencia estudiantil latinoamericana durante la década de 1910, y Deodoro Roca, abogado y escritor cordobés, redactor del "Manifiesto Liminar" de 1918 y de diversos documentos de la Federación Universitaria de Córdoba, cuya influencia estuvo más bien restringida al movimiento estudiantil de la ciudad de Córdoba, aunque los sucesos de 1918 contribuirían a dar trascendencia continental a parte de su elaboración intelectual.

Se trata, sin embargo, de dos pensadores con aportes desiguales en torno a la temática. En efecto, Ugarte elaboró un proyecto "latinoamericanista" y un pensamiento novedoso acerca del concepto de Latinoamérica, en torno a los cuales articuló un sistema de ideas inclusivo de diversas cuestiones. En tanto, Roca, cuyo pensamiento sobre el tema cobró relevancia por haber sido el principal ideólogo de un hecho de obligada apelación para quienes luego postularon un ideario de solidaridad continental más que por sus escasos aportes originales, "tomaba prestados" muchos conceptos de otros autores en sus referencias a Latinoamérica y, aunque se ocupó del problema en diferentes momentos de su vida, no lo convirtió en el eje de su producción intelectual.

Los dos principales interrogantes de los que parte nuestro análisis se refieren al lugar ocupado por el concepto de América Latina en el pensamiento de ambos autores y a los conceptos a los que América Latina aparecía asociada. Dado que, por las diferencias señaladas acerca de ambos autores, se torna difícil intentar realizar una comparación minuciosa entre ellos, los aspectos seleccionados para responder a los interrogantes planteados no serán los mismos en uno y otro caso, si bien en las conclusiones procuraremos esbozar algunas líneas generales de comparación. Para analizar el pensamiento de Ugarte, que permite una mayor desagregación temática, se abordarán el problema del imperialismo y de las bases materiales para su proyecto de unificación latinoamericana; el concepto de oligarquía como aliada al imperialismo; el problema de la inmigración y la apertura hacia la cultura europea con relación al nacionalismo y al latinoamericanismo; el lugar asignado al socialismo, y los aspectos "ideales" en que fundaba su proyecto. En el caso de Roca, en cambio, la estructura de nuestro análisis se limitará a exponer el lugar ocupado por el concepto de América Latina y los conceptos asociados en la época de la reforma y durante los años inmediatamente posteriores, para luego abordar el tratamiento de los cambios que su pensamiento sobre estas cuestiones comenzó a experimentar desde mediados de la década de 1920. Por otro lado, en ambos casos se prestará atención a las apelaciones al pasado y al futuro como fundamento de las posiciones asumidas.

Como advertencia metodológica es preciso indicar que el pensamiento de Ugarte está expuesto principalmente en ensayos, conferencias y artículos en la prensa periódica. En cambio, el de Roca se encuentra —sobre todo— en manifiestos y discursos,[1] muchas veces escritos para dar respuesta a exigencias inmediatas, y aunque en ellos se recurre a conceptos generales se torna más difícil distinguir un pensamiento sistemático en este tipo de "prosa de combate".

[1] Aunque Roca cultivó el género del ensayo, lo hizo fundamentalmente para ocuparse de temas de filosofía, arte y literatura, encontrándose pocos ensayos políticos.

Se trata, pues, de diferentes géneros de escritura y, por consiguiente, de formas distintas de exponer y jerarquizar ideas y conceptos por parte de los autores. Otra advertencia es que, en el caso de Roca, éste muchas veces hablaba de América o, en ocasiones, de Sudamérica, para referirse a América Latina.

Finalmente, en cuanto a los escritos seleccionados de ambos pensadores, hemos escogido los textos de carácter político previos al movimiento reformista de 1918 o coetáneos de éste, recurriendo a ensayos posteriores sólo para ilustrar temáticas insuficientemente tratadas con anterioridad o bien para marcar cambios en el pensamiento de los autores.

1. UGARTE: UN "ARGENTINO MALDITO"; ROCA: UN "PENSADOR DE LOS BORDES"

Manuel Ugarte (1875-1951), nacido en el seno de una familia acomodada de Buenos Aires, desde muy joven adoptó ideas "latinoamericanistas". En 1897, tras su fracaso en la fundación de una revista literaria que había tenido el propósito de fomentar una línea de trabajo alejada de la influencia cosmopolita de los escritores de la época, Ugarte se radicó en Francia donde se hizo socialista, pero sin abandonar su latinoamericanismo, mientras que luego de viajar a Estados Unidos, en 1899, comenzó a desarrollar sus ideas acerca del imperialismo. En su pensamiento se articuló, tempranamente, una peculiar combinación entre socialismo, latinoamericanismo, antimperialismo y nacionalismo, en un momento en el que aún Lenin no había desarrollado su tesis sobre el imperialismo como fase superior del capitalismo. En 1903, Ugarte regresó de Europa, a donde volvería a radicarse varias veces a lo largo de su vida. Al arribar a Argentina se incorporó al Partido Socialista, agrupación de la que sería expulsado en dos ocasiones por discrepancias en torno a su postura nacionalista, adhiriéndose al peronismo hacia el final de su vida.[2]

La prolífica producción de Ugarte se divulgó por toda Latinoamérica, lo cual le permitió convertirse, rápidamente, en uno de los intelectuales que más seducían a las agrupaciones estudiantiles de diferentes países. Muchas de estas agrupaciones auspiciaron sus disertaciones en diversas capitales del continente, en especial después de 1914 cuando, con motivo del conflicto originado entre México y Estados Unidos, el escritor encabezó la constitución de la Asociación Latinoamericana y lanzó la idea de construir un movimiento continental, pues entendía que era la oportunidad para sentar las bases de la futura solidaridad latinoamericana. Desde 1916 sus vínculos con los universitarios

[2] GALASSO, 1978, p. XIV, y UGARTE, 1978, pp. 350-353, 365-366 y 368.

argentinos se fueron estrechando cada vez más, siendo orador central en varios actos estudiantiles, entre ellos en el de constitución de la Federación Universitaria Argentina en 1918.[3]

Deodoro Roca (1890-1942) se graduó de abogado en 1915 con una tesis doctoral en la que enjuiciaba al imperialismo norteamericano desde un punto de vista jurídico mediante la comparación entre la Doctrina Monroe, la Doctrina Drago y el Tratado ABC (Argentina, Brasil y Chile). "Inteligencia incisiva" aunque de labor dispersa y sin voluntad de trabajo sistemático, según palabras de Juan Carlos Portantiero, Roca provenía del seno de las élites cordobesas. No obstante, su actitud "iconoclasta", preocupada permanentemente por burlarse de "la solemnidad", lo llevó a convertirse en un "pensador de los bordes".[4]

Amigo de diferentes personalidades de la cultura y la política, tanto latinoamericana como europea (Víctor Raúl Haya de la Torre, José Ortega y Gasset, Rafael Alberti, etc.), Roca sorprendía por su vasta erudición, pues era un gran conocedor "de primera mano" tanto de la cultura clásica como de la filosofía y sociología decimonónicas. Ello lo llevó a ocuparse de los más variados temas —especialmente sobre filosofía, arte y literatura—[5] en su trayectoria de ensayista, actividad que continuamente alternó con su militancia por diversas causas (cuestiones universitarias, apoyo a la república española, antimperialismo, participación en organizaciones contra el antisemitismo, etc.). Sin embargo, durante la mayor parte de su vida no estuvo alineado partidariamente pues sólo tuvo un paso fugaz por el Partido Socialista durante la década de 1930, agrupación que abandonó formulando críticas desde una posición más izquierdista.[6]

El pensamiento de Roca es difícilmente susceptible de clasificaciones, y pretender encontrar una única o principal influencia intelectual sobre él sería estéril. En efecto, tanto por el ambiente intelectual de principios del siglo XX como por la amplia erudición y falta de sistematicidad de Roca, múltiples vertientes se cruzaron tanto en la formación de sus ideas como en el estilo de su prosa. Por un lado, además de su drástico anticlericalismo originado en el rechazo a la fortaleza que los grupos clericales tenían en la Universidad de Córdoba, Roca fue un heredero tardío de la generación del novecientos, tanto de José Enrique Rodó como de los intelectuales argentinos enrolados en el socia-

[3] UGARTE, 1978.5, p. 31.

[4] CUNEO, s.f., p. XIV; KOHAN, 1999, pp. 16 y 23, y PORTANTIERO, 1978, p. 44.

[5] Roca escribió breves ensayos sobre Nietzsche, Freud, Marx, Max Scheler, Rafael Alberti, Lope de Vega, Chaplin, la novela rusa, pintura, escultura, etc. KOHAN, 1999, y ROCA, 1945.

[6] KOHAN, 1999, pp. 14-15, 21, 24 y 60, y PORTANTIERO, 1978, p. 44.

lismo, especialmente de José Ingenieros. De estos pensadores adoptó la condena del materialismo norteamericano (Rodó) y la crítica de la "mediocracia" (Rodó e Ingenieros), mientras que de Ortega y Gasset recogió su teoría sobre las generaciones. Además de Ortega, entre las influencias europeas se destacaban, en un complejo maridaje, la de Friedrich Nietzsche, de quien buscó explotar cuanto había de "matriz libertaria" en su filosofía, y la de Karl Marx, incorporada más tardíamente, de la cual rescató su crítica de la modernidad capitalista. También estaba influido por Henri Bergson y Benedetto Croce, con cuyos textos cerraba su programa de filosofía general en la Facultad de Derecho —cátedra que había asumido tras la reforma—, poniendo de manifiesto que su anticlericalismo podía coexistir con una posición antipositivista. Asimismo, también incorporó ideas de León Trotski y, en la década de 1930, descubrió las teorías de Sigmund Freud y la crítica del imperialismo formulada por Vladímir Lenin. De este modo, el pensamiento de Roca combinaba liberalismo extremo —que lo llevaría al socialismo—, anticlericalismo, romanticismo de inspiración nietzscheana, crítica del sistema capitalista y antipositivismo.[7]

Norberto Galasso ha calificado a Manuel Ugarte como "argentino maldito", en referencia al modo en que, como consecuencia de sus ideas, durante mucho tiempo había sido marginado de la historia del pensamiento en contraste con otros miembros de la generación del novecientos.[8] Independientemente de cierta motivación apologética de Ugarte en los escritos de Galasso, resulta claro que, a pesar de su ascendencia patricia, en gran medida se trataba de un *outsider* incluso entre los pensadores socialistas. Esta situación puede haber contribuido para que, en una época de marcadas tensiones intergeneracionales y de canales de expresión no siempre abiertos para las nuevas generaciones, Ugarte se convirtiera en uno de los intelectuales más atractivos para el público estudiantil.

En el caso de Roca, su condición de "escritor de los bordes", en una sociedad provinciana en que las élites intelectuales —tanto liberales como católicas— estaban demasiado apegadas a formalidades y convencionalismos, fue lo que posiblemente lo convirtió, en la coyuntura de la reforma, en el principal referente intelectual local para un conjunto de jóvenes cuyas posiciones se hacían más radicales a medida que se frustraban sus expectativas de satisfacción de demandas por canales corrientes.

[7] KOHAN, 1999, pp. 17-18, 20, 23, 34, 37, 45-48, 50 y 59; PORTANTIERO, 1978, p. 44, y ROCA, 1999.4, pp. 138, 139.

[8] GALASSO, 1978.

2. EL CONCEPTO DE AMÉRICA LATINA EN EL PENSAMIENTO DE MANUEL UGARTE

Los dos principales ejes sobre los que se articuló el pensamiento de Ugarte fueron la defensa del nacionalismo y el proyecto de unidad latinoamericana. Se trataba de dos conceptos complementarios pues América Latina era considerada la "patria grande" a construir, aunque el peso de uno y otro variaba según los objetivos de cada escrito. Sin embargo, aunque en algunos escritos Ugarte cargara más las tintas sobre el nacionalismo, dada su concepción de que América Latina era la "patria grande" y de que los nacionalismos locales eran insuficientes para enfrentar al imperialismo, la prioridad en su sistema de pensamiento correspondía a su propuesta continental.

Otros dos ejes de significativa importancia para su elaboración intelectual, aunque subordinados a la "cuestión nacional" y a la propuesta de solidaridad continental, eran la definición del adversario imperialista y la adopción de los principios socialistas, que lo distinguían de otros pensadores también preocupados por el nacionalismo, el latinoamericanismo y el imperialismo.[9] Todos estos conceptos estaban presentes en la mayoría de los ensayos de Ugarte, incluso en aquellos destinados a temas literarios.

Las ideas que en el pensamiento de Ugarte estaban asociadas al concepto de América Latina y a su proyecto latinoamericanista eran las cuestiones materiales relativas al desarrollo del continente, la denuncia concreta contra el imperialismo, la condena —sobre todo después de la década de 1920— de la "oligarquía" aliada al imperialismo y la cuestión del socialismo. Asimismo, aunque en un lugar de mucho menor importancia que en otros pensadores, Ugarte también apeló a "lo espiritual" para fundamentar sus posiciones.

A continuación realizaremos una síntesis del pensamiento de Ugarte sobre estos temas. Antes de ello cabe advertir que mientras la posición de Ugarte sobre algunos conceptos (nacionalismo, latinoamericanismo, imperialismo norteamericano) no se modificó a lo largo de su trayectoria, su opinión acerca de otros (socialismo, imperialismo inglés)[10] experimentó una o más rupturas. En tanto, otros conceptos, como el de oligarquía, con el tiempo fueron cobrando mayor importancia. Por ello, en el primer caso no haremos distinciones de etapas en el pensamiento de Ugarte, mientras que en el segundo señalaremos los momentos en que tales cambios se produjeron.

[9] GALASSO, 1978, pp. XVIII-XIX.

[10] Apenas en la década de 1930 Ugarte asumiría una posición crítica acerca del imperialismo inglés.

Una segunda advertencia es que, para el tratamiento de estos temas, Ugarte algunas veces recurría a ejemplos de todo el continente, mientras que otras veces limitaba su análisis al caso argentino.

El problema del imperialismo y las bases materiales para la unificación latinoamericana

Para Ugarte la necesidad de unificación latinoamericana descansaba, en gran medida —aunque no exclusivamente—, sobre bases materiales, ya que era partidario de la industrialización y de la explotación de las riquezas naturales pero comprendía que ello no era posible dentro de los limitados marcos nacionales por lo que era partidario de la unificación en un mercado interno. En relación con ello, era consciente del aislamiento latinoamericano por deficiencias en las comunicaciones (ferrocarriles y telégrafos).[11]

Sobre el imperialismo Ugarte consideraba tres aspectos: las relaciones económicas, el intervencionismo político-militar y las formas sutiles de penetración. Acerca de lo primero, partía de la crítica a la división internacional del trabajo y al papel del capital extranjero. Sobre estas dos cuestiones postulaba que un país que explotaba materias primas y recibía manufacturas se encontraba en una etapa intermedia de su evolución que debía superar cuanto antes, y que Argentina debía convertirse en un país donde la riqueza se quedara, considerando que debían sustituirse las fuerzas económicas del extranjero, las cuales, según sus expresiones, se llevaban gran parte de la riqueza.[12]

El caso de los ferrocarriles es indicativo del papel que cumplía, según Ugarte, el capital extranjero, pero también permite sacar conclusiones sobre las diferencias que el autor encontraba entre el capital norteamericano y el europeo. Ugarte opinaba que la actitud de los ferrocarriles perjudicaba a los productores nacionales y por ello era contraproducente para el funcionamiento de la economía; asimismo, percibía que las empresas contrataban abogados emparentados con los dirigentes políticos, lo cual les permitía subir tarifas y obtener diferentes ventajas.[13] Ugarte sostenía que las comunicaciones no debían depender del capital extranjero y mucho menos del norteamericano, y se declaraba partidario de que, en caso de requerirse capitales, éstos provinieran de Europa pues el contrapeso europeo era un recurso defensivo contra Esta-

[11] GALASSO, 1978, p. XVII; UGARTE, 1978.10, p. 14, y UGARTE, 1978.13, p. 3.
[12] UGARTE, 1978.14, p. 223, y UGARTE, 1978.31, p. 135.
[13] UGARTE, 1978.22, p. 147, y UGARTE, 1978.29, pp. 144-145.

dos Unidos, considerado por Ugarte como la verdadera amenaza, constituyendo las relaciones con el Viejo Mundo una condición necesaria para alcanzar la independencia.[14] Llama la atención que un escritor nacido en un país donde la mayor parte de las inversiones ferroviarias eran inglesas tomara este ejemplo para fundamentar su distinción entre el capital europeo y el norteamericano.

Ugarte también abordaba el tema del petróleo, que daría origen a enconadas polémicas en la década de 1920, para ejemplificar sus posiciones. Al respecto, ya en 1916 denunciaba que por "influencias extrañas" no era posible una satisfactoria explotación de esta riqueza mineral en la Patagonia.[15]

Ugarte sostenía en años posteriores que los "aventurados" empréstitos, los cuales no se habían usado para valorizar el territorio sino para "llenar baches", tenían consecuencias asfixiantes; que las concesiones eran abusivas, y que por modestas inversiones originales se había hipotecado el porvenir.[16]

Además de criticar el papel del capital extranjero, Ugarte denunciaba un plan norteamericano, cuya población exigía una "expansión indefinida" según sus palabras, de establecer su hegemonía, primero en el golfo de México y luego en toda Latinoamérica.[17] En ese sentido, en diversos escritos enumeraba agravios de Estados Unidos contra diferentes países, señalando que México había perdido varias provincias, Cuba se encontraba bajo protectorado, Santo Domingo no tenía aduanas, Colombia había perdido Panamá y los países centroamericanos habían sufrido invasiones.[18] Ugarte decía en 1914 que el fuerte humillaba las banderas de los pueblos latinoamericanos sin que nadie se inquietara, pero veía en el conflicto con México, una de las naciones más importantes de Latinoamérica, la posibilidad de articular las protestas contra el accionar norteamericano.[19]

El problema de la neutralidad ante la primera guerra mundial también era motivo para criticar a Estados Unidos. Al respecto, Ugarte sostenía que Argentina debía mantenerse firme en esa postura y hacía notar que cuando Estados Unidos era neutral nadie lo había cuestionado.[20]

Un artículo de 1901 sintetiza las opiniones de Ugarte acerca del peligro norteamericano al afirmar que, a diferencia de las conquistas antiguas, toda usurpación material venía precedida por un largo periodo de hegemonía in-

[14] UGARTE, 1978.13, pp. 6-7, y UGARTE, 1978.17, p. 19.
[15] UGARTE, 1978.29, pp. 144-145.
[16] UGARTE, 1978.15, p. 227; UGARTE, 1978.23, pp. 123 y 126, y UGARTE, 1978.26, p. 114.
[17] UGARTE, 1978.17, p. 18, y UGARTE, 1978.23, p. 128.
[18] UGARTE, 1978.17, p. 18.
[19] UGARTE, 1978.5, p. 30.
[20] UGARTE, 1978.14, p. 223, y UGARTE, 1978.32, p. 149.

dustrial capitalista o de costumbres, y ello aumentaba el prestigio del invasor futuro, el cual cuando quería hacer efectiva la ocupación sólo tenía que argumentar la defensa de intereses económicos para invadir un país que ya estaba preparado, citando los ejemplos de Cuba y Texas para apoyar su argumentación.[21] Posteriormente, en 1910, afirmaba que cada vez que una comarca sucumbía el invasor se encontraba más cerca,[22] mientras que en 1916 sostenía que la infiltración mental, económica y diplomática podía deslizarse sin ser advertida por que los factores de desnacionalización eran ahora más sutiles que el uso del soldado.[23]

La crítica a la oligarquía como aliada del imperialismo

Para Ugarte no todo era culpa de Estados Unidos sino que había una actitud latinoamericana que debía modificarse. Aceptar la existencia de esta posibilidad de actuar por parte de los países del continente era fundamental, como se verá más adelante, para que en el pensamiento de Ugarte se elaborara una propuesta que superara la mera denuncia.

Pero, ¿cuáles eran para Ugarte las responsabilidades y los responsables locales? Aquí el autor incorporaría, sobre todo desde la década de 1920, el concepto de oligarquías nativas como aliadas del imperialismo. Junto a una actitud que debía modificarse había también un enemigo interno a derrotar.

Ugarte afirmaba que la "senda de la abdicación nos ha llevado a girar como satélites alrededor de la bandera estrellada", poniendo en peligro los "sueños de independencia" de los países del continente.[24] Asimismo, atacaba a los grupos de poder local al señalar que había "en nuestras tierras" hombres para los cuales las ideas de solidaridad resultaban peligrosas.[25]

En 1927 Ugarte sostenía que los pueblos latinoamericanos debían levantarse contra el imperialismo norteamericano pero sobre todo contra la oligarquía, pues al "coloso del norte" lo habían engendrado nuestros gobiernos.[26] Un año más tarde aseguraba que los tres principales problemas del continente eran la ambición norteamericana, la presencia de la oligarquía y la actuación de políticos sólo preocupados por acceder al poder.[27] En tanto, en 1930

[21] UGARTE, 1978.8, p. 66.
[22] UGARTE, 1978.11, p. 16.
[23] UGARTE, 1978.14, p. 223.
[24] UGARTE, 1978.5, p. 31, y UGARTE, 1978.16, p. 26.
[25] UGARTE, 1978.16, p. 27.
[26] UGARTE, 1978.26, p. 112, y UGARTE, 1978.27, p. 109.
[27] UGARTE, 1978.34, p. 115.

afirmaba que las repúblicas latinoamericanas estaban dominadas por una oligarquía que nunca tuvo más visión de patria que sus conveniencias y que había abierto las puertas a la irrupción extranjera.[28]

Inmigración, apertura a la cultura europea y nacionalismo

El problema de la inmigración y la apertura hacia la cultura europea muestra que el nacionalismo de Ugarte, preocupado fundamentalmente por la dominación imperialista, no lo llevó a adoptar una postura recalcitrante acerca de estos temas, si bien su posición sobre ellos no fue siempre la misma.

En 1910, año del centenario de las revoluciones de Independencia latinoamericanas, Ugarte rescataba la inmigración como causa del progreso de los países del sur y sostenía que los inmigrantes eran quienes más se oponían a la infiltración norteamericana y los que creaban entre las repúblicas el lazo definitivo,[29] afirmación no del todo consistente con su apelación al pasado (véase más adelante) para fundamentar la "comunidad de destino" de los países latinoamericanos.

Ugarte oponía el carácter positivo de la inmigración al negativo de la presencia de capital extranjero cuando proponía, en 1915, rodear de "creciente afecto" al extranjero arraigado pero combatir el monopolio y los abusos de compañías foráneas que operaban en el país.[30] Aunque partidario de la inmigración, no dejaba de encontrar inconvenientes surgidos de ella; por ejemplo, en 1916 se preocupaba porque muchos niños nacidos en el país no conocían el idioma y afirmaba que "somos hijos de un país cosmopolita donde la nacionalidad recibe aportes disímiles que exigen un esfuerzo adicional de conglomeración".[31] Tampoco su opinión favorable a la inmigración implicaba una renuncia a condenar el "cosmopolitismo"; por ejemplo, ante la captura, durante la primera guerra mundial, de un buque argentino por uno inglés sin que mediara una posterior satisfacción diplomática, Ugarte reaccionaba afirmando que era "como si de la soberanía argentina que tan brillantemente cimentaron nuestros antepasados, no quedara actualmente más que un recuerdo diluido por el cosmopolitismo reinante".[32]

[28] UGARTE, 1978.20, p. 41, y UGARTE, 1978.28, p. 39.
[29] UGARTE, 1978.11, p. 15.
[30] UGARTE, 1978.31, p. 136.
[31] UGARTE, 1978.12, p. 142.
[32] UGARTE, 1978.30., p 191.

El problema del socialismo

Un problema en el que el pensamiento de Ugarte experimentó varias rupturas a lo largo de su vida fue el de la articulación entre nacionalismo y latinoamericanismo por un lado, y socialismo por otro.

Ugarte establecía paralelos entre la explotación de clases y la dominación imperialista cuando explicaba que así como en la vida social había clases que poseían los medios de producción, en la vida internacional había naciones que esgrimían medios de dominación (fuerza económica y militar) que se sobreponían al derecho.[33] No obstante, asignaba mayor importancia a la dominación imperialista, por lo cual la mencionada articulación no siempre fue armónica en su pensamiento y se fue modificando a lo largo de su trayectoria.

Así, en 1903 y 1904, Ugarte planteaba que en Latinoamérica, debido al antagonismo entre dos clases, una que producía y la otra que disfrutaba sin producir, el socialismo no sólo era posible sino también necesario, y proponía una campaña de reformas como vía.[34] En tanto, en 1908 ponía énfasis en el concepto de patriotismo pero dejaba en claro que se adhería a esta idea por juzgar que el patriotismo era la manera de defender la autonomía —declarándose enemigo de que el uso del concepto condujera a considerarse superior—, por lo cual patriotismo y socialismo no eran contradictorios.[35]

Sin embargo, en 1912 comenzaban a apreciarse tensiones entre ambos conceptos cuando culpaba a la "política criolla", profusa en literatura pero no en realizaciones según sus palabras, de empujar a los obreros al internacionalismo y al desinterés por "las cosas del suelo patrio", aunque sentaba su posición sobre el problema al afirmar que la patria existía porque el hombre tenía una personalidad material y otra moral. En relación con ello cuestionaba que se tolerara que "se hunda la bandera" para permitir el progreso material, ya que no bastaba la prosperidad para asegurar la felicidad y la bandera era la "representación de nuestras esperanzas".[36] Se aprecia, como se verá más adelante, que a pesar de que sus denuncias contra el imperialismo enumeraban agravios materiales, había también elementos "ideales" en su concepción del nacionalismo y el latinoamericanismo. Ello se tornaba más evidente cuando argumentaba que acentuar la tendencia nacional en un momento en que el imperialismo se desencadenaba no se debía a una posición localista sino a la necesidad de salvar la tradición latina.[37]

[33] UGARTE, 1978.10., p. 11.
[34] UGARTE, 1978.21, pp. 180 y 187, y UGARTE, 1978.24, p. 193.
[35] UGARTE, 1978.33, p. 198.
[36] UGARTE, 1978.4, pp. 199-200.
[37] UGARTE, 1978.4, p. 201.

La subordinación en el pensamiento de Ugarte de la "cuestión social" a la "cuestión nacional" comenzaba a hacerse más evidente cuando afirmaba, también en 1912, que era en las naciones prósperas donde más se acentuaba la igualdad social.[38] Pero la polémica, en 1913, con la dirección del Partido Socialista y con el periódico *La Vanguardia*, su órgano de prensa, que culminaría con la primera exclusión de Ugarte de esa agrupación, acentuó esta tensión e incluso lo llevaría, en 1916, a renegar por algunos años de sus ideas socialistas las que ahora, al igual que en 1939 tras su segunda expulsión del partido, asumía como una cuestión secundaria dentro de su inquietud más vasta por el problema nacional.[39]

En su polémica con *La Vanguardia*, poco antes de iniciar su más activa campaña latinoamericanista por el continente, manifestaba que por encima de sus preferencias partidarias se consideraba argentino. Ugarte denunciaba que el Partido Socialista combatía la industrialización "obsesionado por una concepción estrecha del bienestar obrero"; al mismo tiempo, el escritor se declaraba partidario de la colaboración de clases y contrario a hostilizar al "capital creador", pues, en su opinión, el momento actual no sólo se explicaba por la relación entre capital y trabajo sino también por la producción en diferentes países, y sólo podía existir un proletariado feliz en una nación próspera. En una síntesis de su crítica al Partido Socialista acusaba a éste de ser enemigo del ejército, de la religión y de la propiedad, y, al no basarse en consideraciones nacionales, de ser también enemigo de la patria.[40]

Durante la guerra iría mucho más allá al afirmar que la realidad había "barrido" las construcciones quiméricas pues ahora también en Europa se valoraba el ejército, la religión, la propiedad y la patria, y se optaba por la búsqueda de reformas, argumentando que el colectivismo era disolvente, el antimilitarismo anacrónico, y la religiosidad en un país sin clericalismo (se refería a Argentina) sólo conseguía herir "sentimientos respetables". Era, según Ugarte, la "bancarrota" del internacionalismo.[41] Asimismo, su rechazo al socialismo llegaba al extremo de afirmar que las banderas rojas simbolizaban la "negación de la patria",[42] aunque ello podría guardar relación con una antigua preocupación de los socialistas argentinos de adoptar los colores de los símbolos nacionales para contrarrestar la acusación que se les hacía de ser portadores de una ideología "de origen extranjero".

[38] UGARTE, 1978.4, p. 202.
[39] UGARTE, 1978.1, p. 45.
[40] UGARTE, 1978.25, pp. 208-210 y 213.
[41] UGARTE, 1978.14, pp. 216-217 y 220-221.
[42] UGARTE, 1978.12, p. 143.

Pero este viraje no sería definitivo pues en la década de 1920 Ugarte sería un decidido defensor de la experiencia soviética —a la que calificaba de ejemplo de cómo liberarse de la explotación—[43] y adoptaría posiciones más izquierdistas[44] aunque sin abandonar su nacionalismo ni su latinoamericanismo. En la década de 1930 se reincorporaría al Partido Socialista aunque poco después sería nuevamente expulsado, mientras que hacia el final de su vida se adheriría al peronismo.

3. ASPECTOS "IDEALES" EN EL LATINOAMERICANISMO DE UGARTE: LA DEFENSA DE LA CIVILIZACIÓN LATINA

Además de los aspectos materiales, Ugarte fundamentaba su latinoamericanismo en la necesidad de defender la civilización latina al manifestar que no era sólo la independencia de un pueblo lo que estaba en juego sino una civilización que empezaba a definirse pues el "alma de una raza" reverdecía en el continente y los latinos de América experimentaban el deber de salvaguardar lo que debía nacer en ella.[45] Sostenía, además, que había "incompatibilidad fundamental", una "demarcación entre dos civilizaciones", entre Estados Unidos y Latinoamérica, los dos grupos que convivían en el continente.[46]

Pero esa afirmación de los valores civilizatorios latinoamericanos también llevaba a Ugarte a adoptar posiciones descalificadoras respecto a la población de otros continentes. Por ejemplo, en 1912 afirmaba que no podía tratarse a "colectividades cultas", que habían producido "patriotas" como Simón Bolívar y José de San Martín, del mismo modo como se trataría a las "hordas del Congo".[47]

La apelación al pasado y a la historia compartida

Ugarte apelaba al pasado y al futuro para fundar sus posiciones, pues consideraba que América Latina era historia y proyecto al mismo tiempo. Al respecto, en 1912 sostenía que de norte a sur había dos ideales: prosperidad e

[43] UGARTE, 1978.2, p. 225.

[44] Por ejemplo, en 1931 decía que sería inevitable la salida hacia la extrema izquierda, asignando un valor positivo a su sentencia. UGARTE, 1978.6, p. 160.

[45] UGARTE, 1978.17, p. 20.

[46] UGARTE, 1978.3, p. 23.

[47] UGARTE, 1978.8, p. 75.

independencia nacional; dos enemigos: las ambiciones personales y las intervenciones extranjeras, y dos puntos de apoyo: el recuerdo del pasado y la esperanza del porvenir.[48]

También desde las dos primeras décadas del siglo XX, Ugarte postulaba una comunidad de origen de los países latinoamericanos, afirmaba que los hombres que habían hecho la Independencia siempre tendieron a la unión, y rescataba la figura de Bolívar, condenado por la historiografía oficial argentina, a quien calificaba como el "gran padre común".[49] Pero consideraba inconclusa la tarea emprendida por el proceso de Independencia y sostenía que la unidad era una aspiración a realizarse ya no por las armas sino por la voluntad colectiva.[50] Sin embargo, la historia tornaba invulnerable el proyecto de continuar la tradición de un "pasado glorioso" y nada impediría, según Ugarte, que floreciera el "espíritu inmortal de nuestra raza".[51] Puede apreciarse cómo en el tratamiento del pasado era donde los aspectos "espirituales" tenían más presencia en el pensamiento de Ugarte.

La mayor parte de las referencias al pasado se encuentran en los escritos posteriores a 1920. En 1922 Ugarte decía que las revoluciones de 1810 no habían sido eventos aislados sino un levantamiento general de las colonias de América y que los diferentes estallidos revolucionarios se habían entrelazado, contando con héroes comunes y comunicaciones entre regiones apartadas. Afirmaba, además, que el sueño de los primeros caudillos era que América tuviera una sola fisonomía, no solamente para defenderse de España sino también pensando en el porvenir, pero que "grupos fascinados por el poder" habían dividido el continente; asimismo, consideraba que ya desde entonces estaba en germen la anarquía de raíz hispana e indígena que, desde su punto de vista, había hecho posible la conquista, si bien esa realidad comenzaba a revertirse con la función unificadora del proceso migratorio.[52] Aquí no queda claro cómo, si Ugarte sostenía que los fundamentos de la unidad se encontraban en un pasado común, un agente extraño a ese pasado —la inmigración— era el encargado de garantizar que la unificación se hiciera efectiva.

Sin embargo, Ugarte también era crítico del proceso de Independencia. En ese sentido decía, en 1922, que América había renunciado a la dominación de España pero no a la composición étnica de sus clases directoras y ello se había conjugado con poderosos intereses de expandir el comercio por enci-

[48] UGARTE, 1978.3, p. 23.
[49] UGARTE, 1978.3, p. 23; UGARTE, 1978.13, pp. 3-4, y UGARTE, 1978.16., p. 27.
[50] UGARTE, 1978.13, p. 5.
[51] UGARTE, 1978.16, p. 27.
[52] UGARTE, 1978.19, pp. 34-36.

ma de las vallas que imponía España.[53] En 1923 observaba que en algunas comarcas se había cambiado la soberanía de la nación madre por la de una nación extraña; también criticaba a la Doctrina Monroe y calificaba el origen hispánico como un "glorioso" punto de partida que no debía perderse de vista en una etapa de "cosmopolitismo inasimilado".[54] En 1927 afirmaba que luego de la Independencia la organización había seguido siendo colonial y siempre orientada hacia el mar,[55] mientras que en 1940 sostenía que Inglaterra y Estados Unidos habían favorecido la Independencia para obtener ventajas comerciales, por lo que una metrópoli económica había sustituido a la política y una clase dominante local, aliada al imperialismo, había ocupado el lugar de la clase dominante española, y por ello la Independencia había sido ficticia y la emancipación incompleta.[56]

La apelación al futuro y la misión de la juventud

América Latina era, en el sistema de pensamiento de Ugarte, la "patria grande" del porvenir, la cual se encontraba por encima de las fronteras actuales.[57] En el tratamiento de este punto se combinaban la apelación a postulados "espirituales" con la elaboración de propuestas, no todas ellas demasiado concretas.

Ugarte contraponía la unidad de América del Norte a la división de la América española y sostenía que la concepción de las autonomías nacionales ya no era útil porque una demarcación geográfica y un gobierno no bastaban.[58] Opinaba que el peligro norteamericano no era irremediable si América Latina se preparaba para afrontarlo, por lo cual abogaba para que los países del continente se pusieran de acuerdo para defenderse en bloque ante el peligro para "la integridad nacional y la dignidad de nuestras banderas", sosteniendo que no había obstáculos para la fraternidad, pues las divisiones eran sólo políticas y los antagonismos recientes y no entre pueblos sino entre gobiernos.[59] Citando el ejemplo de Tacna y Arica, proponía no ahondar en conflictos entre países latinoamericanos pues afirmaba que mantener discordias era olvidar lo grande por lo pequeño.[60]

[53] UGARTE, 1978.19, p. 34.
[54] UGARTE, 1978.7, pp. 105-106.
[55] UGARTE, 1978.7, p. 106.
[56] UGARTE, 1978.9, pp. 51-52.
[57] UGARTE, 1978.16, p. 27.
[58] UGARTE, 1978.10, p. 10, y UGARTE, 1978.23, p. 123.
[59] UGARTE, 1978.8, p. 66; UGARTE, 1978.13, p. 4, y UGARTE, 1978.16, p. 25.
[60] UGARTE, 1978.16, p. 26, y UGARTE, 1978.18, p. 33.

En cuanto al papel de la juventud en su proyecto, en diferentes artículos y conferencias durante la década de 1910, Ugarte definía a la juventud y a los estudiantes como los "depositarios del porvenir", encargados de realizar el proyecto latinoamericanista.[61] En las décadas de 1920 y 1930, Ugarte continuó apelando al papel de la juventud; por ejemplo, en 1930 afirmaba que los políticos, quienes sólo habían concebido la sujeción alternada al imperialismo norteamericano o al inglés (Ugarte descubría el imperialismo inglés), no contaron con la energía de la generación joven que había llegado a comprender "los destinos del continente" y "las exigencias de la hora", sosteniendo también que la "salvación" sólo podía venir del "hombre nuevo".[62]

4. EL CONCEPTO DE AMÉRICA LATINA EN DEODORO ROCA

Deodoro Roca en los años de la reforma universitaria

Portantiero afirma que Roca, quien ya desde su tesis doctoral en 1915 había manifestado interés por los problemas continentales, ejerció influencia central en los primeros tramos de gestación de la ideología de la reforma universitaria y que una de las características fundamentales del texto del "Manifiesto Liminar", redactado por Roca y marcado por su retórica "culterana", era la ubicación latinoamericana del movimiento cordobés.[63]

Cabe la pregunta, entonces, acerca del lugar que ocupaba el concepto de América Latina en el citado manifiesto, si bien es preciso advertir, una vez más, que Roca a menudo hablaba de América o Sudamérica para referirse a América Latina. Al respecto, aunque el título del manifiesto era "La juventud universitaria de Córdoba a los hombres libres de Sudamérica", el eje del escrito era la crítica del régimen universitario al que calificaba de anacrónico y antidemocrático, haciendo responsables de tal situación a los grupos clericales. En todo el texto sólo en tres ocasiones se hacía referencia al continente americano, aunque en todas ellas mediante frases aisladas del conjunto. En el primer párrafo sostenía que "estamos pisando sobre una revolución, estamos viviendo una hora americana", pero la apelación a América no guardaba relación con el resto de lo expuesto en el párrafo; más adelante se afirmaba que en la Universidad de Córdoba "se ha contemplado y se contempla el nacimiento de una verdadera revolución que ha de agrupar bien pronto bajo su bandera a to-

[61] UGARTE, 1978.16, p. 27.
[62] UGARTE, s.f., p. 274.
[63] PORTANTIERO, 1978, p. 44.

dos los hombres libres del continente", pero en la oración siguiente retomaba nuevamente la problemática universitaria al condenar la "cobardía y perfidia de los reaccionarios"; finalmente, el último párrafo era utilizado para declarar que la juventud universitaria de Córdoba "saluda a los compañeros de la América toda y les invita a colaborar con la obra de libertad que inicia".[64]

Matizando la apreciación de Portantiero puede notarse que aunque el concepto de América —entendida como América Latina— ocupaba un lugar ponderado en el "Manifiesto Liminar", siempre aparecía desconectado de los hilos conductores del discurso, de corte fundamentalmente estudiantil y anticlerical. En ese sentido, podría aventurarse la hipótesis de que, tras años de arielismo y teniendo en cuenta que Manuel Ugarte, quien ya había dado origen a su "movimiento" latinoamericanista, era uno de los intelectuales de mayor prestigio entre los universitarios, no era necesario fundamentar la inclusión de la alusión a América dentro del discurso reformista, sino que tal concepto, que no era el objetivo principal del "Manifiesto Liminar", era útil para reforzar la identidad de los reformistas al apelar a valores ya legitimados.[65]

Pero a diferencia del "Manifiesto Liminar", en el discurso de Roca, pronunciado en el acto de clausura del congreso de estudiantes realizado en Córdoba a fines de julio de 1918, América ocupaba el lugar central, aunque no se aprecia la presencia de nuevos conceptos respecto a los que utilizaban los intelectuales de la generación del novecientos. Roca oponía el ideal americano a la "turba cosmopolita", guiada por "valores puramente bursátiles", pero sostenía que ahora "volvemos hacia la contemplación de la propia tierra y hacia la de nuestros hermanos" pues "el sentido de lo que llega" era "adentrarnos en nosotros mismos y encontrar los hilos que nos atan a nuestro universo en las fuerzas que nos circundan y nos llevan a amar a nuestro hermano, a labrar nuestro campo, a cuidar nuestra huerta", recurriendo a la metáfora del árbol que "mientras más hunde sus raíces más alto se va a las estrellas". Decía Roca que "andamos por las tierras de América sin vivir en ella" y, aunque se declaraba contrario a impedir la influencia cultural de otros continentes, afirmaba

[64] ROCA, 1968.7, pp. 17-18.

[65] Para formular estas apreciaciones resultó útil tomar el texto en tanto discurso político, lo cual supone varias cuestiones. En primer lugar, deben considerarse tres tipos de destinatarios: los partidarios para los cuales el discurso actúa reforzando identidades; los adversarios a quienes el discurso pretende definir, y aquéllos de quienes se busca obtener adhesión. En segundo lugar, el discurso político hace referencia a valores generales de diverso nivel de abstracción (en el caso analizado tales valores eran América, democracia universitaria, etc.) de los cuales los enunciadores buscan presentarse como portadores. En tercer lugar, la forma de exposición apunta a argumentar algunas cuestiones, mientras que a otras simplemente se apela dando por supuesta la existencia de valores previamente compartidos.

que "debemos abrirnos a la comprensión de la nuestra" y que "crear hombres americanos... es la más recia imposición de esta hora".[66]

En cuanto a los conceptos a los cuales aparecía asociada la palabra América, en el "Manifiesto Liminar"[67] se afirmaba que "las almas de los jóvenes debían ser movidas por fuerzas espirituales" y que "las universidades han llegado a ser fiel reflejo de estas sociedades decadentes, que se empeñan en ofrecer el triste espectáculo de inmovilidad senil".[68] Aunque se pueden percibir influencias nietzscheanas en su caracterización de los clericales, a quienes acusaba de defender una "religión para esclavos o para vencidos",[69] la apelación a fuerzas espirituales y el concepto de sociedades decadentes ponía de manifiesto, sobre todo, la presencia de Rodó en la terminología utilizada, aunque ello no implicaba necesariamente adherirse a todo su pensamiento.

En tanto, en el discurso del 30 de julio —más centrado en el concepto de América— pueden destacarse cinco aspectos significativos relacionados con lo que dicho concepto postulaba o impugnaba: la calificación de las celebraciones del centenario de 1810 como "tumulto babélico", en una afirmación que podría interpretarse como de rechazo a la inmigración; la condena de la "plutocracia" y de los valores materialistas de la "turba cosmopolita"; la consideración de que era la generación anterior la que había permitido la pérdida de la "espiritualidad" y de la "conciencia de personalidad"; el uso del concepto de "mediocracia" cuando afirmaba que el mal había "calado tan hondo" que se encontraba hasta en las costumbres y en los "intereses creados en torno a lo mediocre", y el rescate de la generación del novecientos en su afirmación de que sólo unos pocos escritores "eran como islotes de la raza" y con ellos había llegado "la fe en el destino de la nacionalidad".[70] América y espiritualidad contra cosmopolitismo y materialismo eran los dos pares de conceptos opuestos en el discurso de Roca.

En 1920, cuando ya la reforma había tenido repercusiones continentales, Roca citaba, en un discurso pronunciado en Rosario, ejemplos de universidades latinoamericanas donde "un puñado de hombres libres" había "conmovido al pueblo" con sus acciones. A partir de estos ejemplos Roca buscaba fundamentar que en el continente "una sed de totalidad abraza las almas", que "por el aire cruzan cantos de revolución" y que "un fuerte soplo corre por el mundo aventando cosas muertas". La realidad ahora permitía a Roca recu-

[66] ROCA, 1968.5, pp. 23-26.

[67] En este caso, más que asociados a la palabra América, los otros conceptos aparecían coexistiendo con ella sin demasiada relación.

[68] ROCA, 1968.7, pp. 18-19.

[69] KOHAN, 1999, p. 43, y ROCA, 1968.7, p. 17.

[70] ROCA, 1968.5, pp. 23-24.

rrir a datos concretos para sostener su latinoamericanismo, pero éste continuaba cercano a un enfoque espiritualista mediante el uso de conceptos como el de la "mutilación de los hombres" que impedía la "aparición del hombre", los "falsos valores" que "deformaban las vidas", etcétera.[71]

A los escritos que Roca elaboró en este periodo les cabe la definición elaborada por Dardo Cúneo al referirse a toda la prosa de la reforma universitaria. Cúneo afirma que los párrafos como proclamas sugerían una disposición al combate, la prosa repiqueteaba al ritmo del discurso, los adjetivos eran pronunciados con el énfasis de las primeras intransigencias y muchas arrogantes sentencias eran textos redactados para el pregón, el afiche o el muro.[72]

Puede apreciarse que aunque la postura de Roca estaba lejos de posiciones "aristocratizantes" como la de Rodó, el estilo de su prosa estaba impregnado de arielismo y que hacía uso de numerosos conceptos tomados del escritor uruguayo. La idea eje de que las "fuerzas espirituales" del continente se oponían al "materialismo cosmopolita", y la ausencia de cualquier referencia al antimperialismo muestra que el discurso de Roca tenía —al menos en su fraseología— muchos más puntos de contacto con Rodó que con Ugarte a pesar del prestigio de que éste disponía debido a su proyecto latinoamericanista. Pero si bien Ugarte había influido para ubicar a América Latina en el centro de la discusión, ello no implicaba que otros escritores incorporaran todo su sistema de pensamiento, pues los conceptos asociados a la idea continental podían ser tomados de otros pensadores.

En relación con ello, llama la atención que los movimientos estudiantiles que en las décadas de 1920 y 1930 actuaron en diferentes países latinoamericanos asumiendo una fuerte posición antimperialista rescataron la experiencia cordobesa como paradigma y "mito fundante", a pesar de que la difusa apelación al latinoamericanismo en sus documentos y discursos (especialmente los redactados o pronunciados por Roca) no hacía alusión al antimperialismo. Tal vez la clave de interpretación de esto se encuentre en que, además de su carácter pionero, en el marco de una sociedad provinciana un "iconoclasta" grupo de estudiantes produjo un movimiento que, entre otros logros, llegó a impedir que un rector asumiera su cargo, a desalojar a las fuerzas policiales y controlar territorialmente la universidad, y a promover la intervención de las autoridades federales en favor de demandas impensadas en la primera etapa del conflicto. La magnitud del cuestionamiento a la autoridad, el éxito de los radicalizados métodos de lucha adoptados y los logros sin precedentes alcanzados por el movimiento, convirtieron la experiencia cordobesa en modelo pa-

[71] ROCA, 1968.6, pp. 29, 31 y 35.

[72] CÚNEO, s.f., p. XIII.

ra toda Latinoamérica, aunque para ello fuera necesario modificar parcialmente su significado inicial y otorgarle una coherencia ideológica que no tenía. La importancia de la reforma como hecho explica la transformación sufrida al convertirse en reforma como memoria y el rescate de los pensadores vinculados a ella, aunque éstos no hubieran elaborado un pensamiento original sobre la temática.

El pasado y el futuro en el pensamiento de Roca sobre Latinoamérica

A semejanza del caso de Ugarte, la propuesta de Roca de latinoamericanismo como reserva de la espiritualidad miraba hacia el pasado al buscar puntos de contacto con el proceso de Independencia, y hacia el futuro al destacar, en una visión optimista, el papel de las generaciones jóvenes en la tarea de alcanzar el ideal deseado.

Respecto a lo primero, el "Manifiesto Liminar" presentaba al movimiento estudiantil como continuador de la "gesta" de Independencia interrumpida por el materialismo de la generación anterior. Sostenía también el manifiesto que ahora se rompía la última cadena de dominación monárquica y monástica.[73] En el discurso del 30 de julio, por su parte, Roca afirmaba que en la generación anterior "hasta el viejo espíritu de los criollos —gala de fuerza nativa, resplandor de los campamentos lejanos en donde se afianza nuestra nacionalidad— iba diluyéndose".[74] Sin embargo, no todo eran alabanzas respecto al proceso independentista pues Roca también decía que así como en la colonia "fuimos materia de explotación para dar mayor rendimiento a la riqueza ajena", esta situación no se había modificado posteriormente.[75]

En cuanto al papel de las generaciones jóvenes, Roca afirmaba en el discurso de julio de 1918 que "las nuevas generaciones empiezan a vivir en América, a preocuparse por nuestros problemas, a preocuparse por el conocimiento menudo de todas las fuerzas que nos agitan y nos limitan, a renegar de literaturas exóticas, a medir su propio dolor, a suprimir los obstáculos que se oponen a la expansión de la vida en esta tierra".[76] En tanto, en el citado discurso de 1920 decía que los jóvenes iban comprendiendo que el mal de las universidades era un mero episodio del mal colectivo.[77]

[73] ROCA, 1968.7, p. 17.
[74] ROCA, 1968.5, p. 22.
[75] ROCA, 1968.5, p. 25.
[76] ROCA, 1968.5, p. 25.
[77] ROCA, 1968.6, p. 35.

La radicalización del pensamiento de Roca

Desde mediados de la década de 1920 tanto el estilo de la prosa como las ideas de Roca experimentaron significativas transformaciones. En efecto, Roca dejó de lado, al analizar problemas políticos y sociales, su prosa lírica de influencia arielista, al tiempo que asumía posturas más claramente antimperialistas, manifestando preocupación en sus escritos tanto por las consecuencias de la acción imperialista en América Latina como por las realidades de otros países —la situación colonial de India, la guerra civil española, la expulsión de Trotski y el encumbramiento de Stalin en la Unión Soviética, las ejecuciones de Sacco y Vanzetti en Estados Unidos— en un cuestionamiento general del funcionamiento del orden internacional. Aunque Roca, que había constituido la filial cordobesa de la Liga Antimperialista y se definía como integrante de "la gran izquierda del mundo",[78] no abandonó totalmente sus apelaciones al latinoamericanismo, éstas ahora se enmarcaban en una crítica más amplia al sistema internacional, caracterizado por la competencia entre el imperialismo norteamericano y el inglés.

De tales escritos puede destacarse el discurso pronunciado en un acto organizado por la Liga Antimperialista con motivo de la presencia en Córdoba de un líder marroquí, y publicado con anticipación en la prensa. Roca decía que el imperialismo de la época, a diferencia del antiguo, era invisible y, como no necesitaba de la expansión territorial, casi nunca utilizaba ejércitos ni armadas pero hundía "su garra en la entraña de los pueblos". Roca explicaba la "lógica del imperialismo" basada en la necesidad de expansión comercial y afirmaba que la competencia por el petróleo, uno de cuyos principales teatros de disputa era América Latina, era una de sus expresiones más características. Sostenía que por su rivalidad con Inglaterra en torno al control petrolero, rivalidad que explicaba la mayor parte de los acontecimientos políticos en América Latina, Estados Unidos había perfeccionado la Doctrina Monroe y, con su proclamado panamericanismo, progresivamente los capitales norteamericanos iban absorbiendo ferrocarriles, minas, empresas de transporte, industrias y servicios públicos en Latinoamérica. En ese marco, la concesión de empréstitos eran "tentáculos" que limitaban la autonomía de los países latinoamericanos con la finalidad de reducir al continente a la condición de "feudo remunerador".[79]

Como alternativa proponía que los latinoamericanos pensaran en la unidad ideal y se olvidaran de atizar las querellas internas para que nuestra civilización no se asentara sobre la explotación del hombre por el hombre. Tam-

[78] ROCA, 1999.3, p. 207.
[79] ROCA, 1999.2, pp. 185 y 187-189.

bién planteaba que para reaccionar contra todas las formas de imperialismo era preciso perseguir otra estructura nacional que acabara con el parasitismo de las clases.[80]

A pesar del cambio de discurso, algunos calificativos, como el de "plutocracia omnipotente", permanecían en el vocabulario empleado por Roca, mientras que conceptos como el de "ambas Américas", la "juventud del mundo", o bien la afirmación de que la "avasalladora" corriente imperialista enturbiaría el sentido de la civilización de los pueblos latinoamericanos, también recuerdan la retórica reformista de 1918 aunque ahora sólo se trataba de algunas expresiones dentro de un discurso más amplio.[81]

Por otro lado, en dos artículos sobre Augusto César Sandino, publicados en 1930 y 1931, al tiempo que denunciaba hechos concretos como los bombardeos aéreos sobre aldeas nicaragüenses, Roca sostenía que el capitalismo de posguerra se había lanzado sobre las riquezas de los pueblos débiles y que toda América Latina —y en especial la central y la antillana— era "pasto joven" para el imperialismo norteamericano. Pero la novedad, argumentaba Roca, era que ahora los pueblos vencidos aparentemente prosperaban aunque a la sombra de esa prosperidad crecían las deudas, las hipotecas de las riquezas y el vasallaje financiero.[82]

En 1936 Roca metaforizaba que Monroe no estaba dispuesto a renunciar a ser el albacea de España, y escribía que la unidad del continente, que los explotados no habían conseguido, la estaban realizando los explotadores. Asimismo, expresaba que las dictaduras mantenían la ficción de la independencia nacional, abolida por las potencias mundiales, pero que ya ni siquiera se disimulaba la lucha entre países capitalistas rivales en el continente, los cuales dominaban las economías nacionales favorecidos por esa ficción de independencia. Roca caracterizaba a los gobernantes latinoamericanos como rapaces y sanguinarios pero dóciles ante los "amos del continente", con "mano dura" con los trabajadores pero "blanda" con el gran capital, pues las crisis que los países fuertes descargaban sobre los débiles eran transferidas por los gobernantes de éstos a los trabajadores. Según Roca, la situación resultante ubicaba a los países latinoamericanos en una condición inferior a la de las colonias pues sólo se reproducían las desventajas de éstas.[83]

En cuanto a su visión sobre los sucesos de 1918, en 1936, en varias entrevistas periodísticas —una de ellas de la revista *Flecha*, fundada y dirigida por él—, Roca, aunque no renunciaba a destacar la importancia de los sucesos de

[80] ROCA, 1999.2, pp. 190-191.
[81] ROCA, 1999.2, pp. 189-191.
[82] ROCA, 1999.5, pp. 195-197, y ROCA, 1999.6, p. 199.
[83] ROCA, 1968.1, pp. 200-202.

1918, pues sostenía que la reforma había sido el "movimiento espiritual más rico y trascendente que haya agitado a la Juventud de América Latina desde la Emancipación" con la cual se entroncaba, marcaba los límites de los mismos asumiendo una actitud crítica sobre una experiencia que lo había tenido como principal ideólogo. Roca afirmaba que el protagonista de la reforma había sido la pequeña burguesía liberal, encendida de anticlericalismo, entusiasmos, "americanismo confuso", "mucha fiebre", y con una guerra y una revolución en el horizonte, pero ahora los jóvenes se daban cuenta que sólo era posible la reforma educativa con una revolución pues habían comprendido que la realidad de la universidad era parte de un problema social; también expresaba que el anticlericalismo de 1918, que entonces daba una fácil apariencia de revolucionario e incluso "vestía bien", se había convertido en antimperialismo, pues "tras la lucha contra los invasores de adentro se inicia la lucha contra los de afuera, que se sabe apoyan a los patriotas", mientras que el clerical de antes, al igual que muchos liberales, ahora era fascista. Pero a pesar de sus límites iniciales, Roca consideraba que la reforma había sido un "camino provinciano que buscaba un maestro y se dio con un mundo", y por ello era el "enlace vital de lo universitario con lo político" y el camino de la "juventud continental".[84]

Por otro lado, aunque ya no ocupaban un lugar preponderante, aún se encontraban en Roca algunas ideas provenientes del modernismo de la generación del novecientos; por ejemplo, en un artículo periodístico de 1936, al comparar la universidad europea con la americana fundaba su análisis en que la primera era "lo más alto que dio Europa" al haber sido sostenida por una burguesía educada en una "limpia tradición", opuesta a la "turbia y falsa" de la burguesía americana.[85] Del mismo modo, en 1931 sostenía que era reformista quien estaba animado por un "impulso de totalidad" que "irrumpía en las conciencias", en la economía, en la política, en el arte.[86]

Aunque en la década de 1920 —cuando, tras el tratado de Versalles, la acción de las grandes potencias produjo cuestionamientos en gran parte del mundo periférico— el pensamiento de Roca ya se estaba modificando, el endurecimiento del sistema político argentino, luego de 1930, también contribuye a comprender la evolución ideológica de Roca. El mismo Roca, en un agudo juicio, encontraba una de las claves para entender la relación entre evolución del pensamiento y sistema político al indicar que la función de la excomunión ahora era cumplida por la cárcel como amenaza concreta.[87]

[84] ROCA, 1968.2, pp. 85-88; ROCA, 1968.3, pp. 83-84, y ROCA, 1968.4, pp. 81-82.
[85] ROCA, 1968.1, p. 57.
[86] ROCA, 1968.8, p. 69.
[87] ROCA, 1968.2, p. 88.

5. CONSIDERACIONES FINALES: UGARTE Y ROCA EN LA HISTORIA INTELECTUAL LATINOAMERICANA

La reforma universitaria y los movimientos estudiantiles latinoamericanos de la década de 1920 no generaron un pensamiento original respecto al concepto de América Latina y al proyecto latinoamericanista, pero contribuyeron a fortalecer tanto las antiguas como las nuevas propuestas en torno a la temática.

En relación con ello, si se compara el pensamiento de Ugarte con el de Roca respecto a esta problemática, la primera observación que surge es que mientras el primero elaboró un pensamiento novedoso acerca de América Latina y el latinoamericanismo, en torno al cual articuló un sistema de ideas inclusivo de diversas cuestiones, el segundo "tomaba prestadas" muchas nociones de otros autores en sus referencias a Latinoamérica y, aunque este concepto también ocupaba un lugar ponderado en su pensamiento, no constituyó el eje de su producción intelectual, la cual se caracterizó por una gran dispersión; asimismo, aunque algunos de los escritos de Roca estuvieron centrados en la idea de Latinoamérica, en otros tal concepto sólo actuaba como una apelación general que contribuía a legitimar otras cuestiones.

Por otro lado, aunque para Ugarte había elementos morales y "espirituales" comunes a Latinoamérica, el énfasis de sus reflexiones estaba puesto en oponer su proyecto latinoamericanista al imperialismo y a las oligarquías nativas aliadas a éste, efectuando denuncias concretas y vinculando la dominación de las naciones con la explotación de las clases sociales. Además, destacaba la importancia de la unidad como requisito para el desarrollo de las "fuerzas productivas" en el continente.

Para Roca en la época de la reforma universitaria, en cambio, la idea de América —entendida como Latinoamérica— no iba acompañada de referencias al imperialismo sino que se encontraba asociada —sobre todo— al concepto de "fuerzas espirituales" que se oponían al "materialismo cosmopolita" de la "generación anterior", la cual todavía conducía los destinos del continente. Aunque desde mediados de la década de 1920 —y sobre todo en la década siguiente— Roca asumió una posición declaradamente antimperialista, ahora sus preocupaciones por la problemática continental se enmarcaban en un enjuiciamiento más amplio al funcionamiento del sistema internacional en su conjunto. En esta evolución del pensamiento de Roca posiblemente influyeron, además de la incorporación de nuevas lecturas, tanto la agudización del rechazo a la acción de las grandes potencias en diversas partes del mundo durante la década de 1920 como el endurecimiento y polarización del sistema político argentino en la década de 1930.

En cuanto a las apelaciones al pasado y al futuro como fundamentos de las posiciones asumidas, tanto Roca como Ugarte recurrieron al pasado con la intención de presentar sus propuestas como continuadoras de la "incompleta gesta" de Independencia, en la cual ya se habían sentado, según Ugarte, los fundamentos para la unidad continental. Sin embargo, si bien ambos formularon críticas respecto a los límites de que había adolecido el proceso emancipador, en el caso de Ugarte tales críticas fueron más continuas y sistemáticas.

Por último, la posición acerca del futuro estaba ligada, en ambos pensadores, con el rescate del papel de las generaciones juveniles como portadoras del cambio necesario. Ello se explica por la influencia de diferentes escritores —Rodó, Ingenieros, Ortega y Gasset, etc.— que ponderaban la importancia de la juventud; por las relaciones que tanto Ugarte como Roca habían cultivado con las agrupaciones universitarias, y, obviamente, por la reflexión derivada del creciente protagonismo estudiantil en diversas partes de Latinoamérica.

A título de cierre podría afirmarse que Ugarte se convirtió en un referente intelectual de los movimientos estudiantiles en todo el continente debido a sus escritos sobre Latinoamérica pero tales escritos tenían una entidad independiente de las adhesiones que recogían, mientras que el pensamiento latinoamericanista de Roca, aunque constituyó una temprana preocupación de este autor, cobró significación porque era el referente intelectual local de los universitarios cordobeses, cuyas acciones —aunque guiadas principalmente por el anticlericalismo y las demandas de reforma de la enseñanza— terminaron incorporándose a la memoria de los movimientos estudiantiles que en diversos países del continente se presentaron como portadores de un proyecto de unidad latinoamericana durante dos décadas.

BIBLIOGRAFÍA

AGUIAR DE ZAPIOLA, Liliana
1994 "El radicalismo y la reforma: orígenes míticos de las clases medias en Córdoba", en *Anuario del Centro de Estudios Avanzados*. Córdoba: Universidad de Córdoba.

CÚNEO, Dardo (comp.)
s.f. *La reforma universitaria*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

GALASSO, Norberto
1978 "Prólogo", en UGARTE, pp. IX-XXV.

INGENIEROS, José
s.f. "La reforma en América Latina", en CÚNEO, pp. 221-222.

KOHAN, Néstor (selección y estudio preliminar)
1999 *Deodoro Roca, el hereje*. Buenos Aires: Editorial Biblos.

PORTANTIERO, Juan Carlos
1978 *Estudiantes y política en América Latina. El proceso de la reforma universitaria (1918-1938).* México: Siglo XXI Editores.
ROCA, Deodoro
1999.1 "El drama de los trabajadores", en KOHAN, pp. 200-202.
1968 *El drama social de la universidad.* Córdoba: Editorial Universitaria de Córdoba.
1968.1 "El drama social de la universidad", en ROCA, 1968, pp. 57-62.
1999.2 "El imperialismo invisible", en KOHAN, pp. 185-191.
1968.2 "Encuesta de *Flecha*", en ROCA, 1968, pp. 85-88.
1968.3 "Encuesta de la Federación Universitaria Argentina", en ROCA, 1968, pp. 83-84.
1968.4 "Entrevista del diario *Córdoba*", en ROCA, 1968, pp. 81-82.
1999.3 "Fuego en la trinchera", en KOHAN, pp. 203-208.
1999.4 "La meta del superhombre", en KOHAN, pp. 138-139.
1968.5 "La nueva generación americana", en ROCA, 1968, pp. 21-28.
1968.6 "La universidad y el espíritu libre", en ROCA, 1968, pp. 29-36.
1945 *Las obras y los días.* Buenos Aires: Editorial Losada.
1968.7 "Primera parte del manifiesto inicial de la Reforma Universitaria", en ROCA, 1968, pp. 17-20.
1999.5 "Sandino y el imperialismo", en KOHAN, pp. 195-197.
1999.6 "Sangre en el trópico", en KOHAN, pp. 198-199.
1968.8 "Sobre la reforma universitaria", en ROCA, 1968, pp. 69-73.
UGARTE, Manuel
s.f. "La obra continental de la reforma", en CÚNEO, pp. 273-274.
1978 *La nación latinoamericana.* Caracas: Biblioteca Ayacucho.
1978.1 "América Latina por encima de todo" (1939), en UGARTE, pp. 44-46.
1978.2 "América Latina y la revolución rusa" (1927), en UGARTE, pp. 225-226.
1978.3 "Bolívar y la juventud" (1912), en UGARTE, pp. 22-24.
1978.4 "Cuestión social y cuestión nacional" (1912), en UGARTE, pp. 199-202.
1978.5 "El ejemplo de México" (1914), en UGARTE, pp. 30-31.
1978.6 "El fin de la oligarquía latinoamericana" (1931), en UGARTE, pp. 159-161.
1978.7 "El lobo y los corderos" (1923), en UGARTE, pp. 90-108.
1978.8 "El peligro yanqui" (1901), en UGARTE, pp. 65-70.
1978.9 "Estado social en Iberoamérica" (1940), en UGARTE, pp. 47-57.
1978.10 "La América de origen español es un hombre y cada república una parte de él" (1910), en UGARTE, pp. 10-13.
1978.11 "La América Latina" (1910), en UGARTE, pp. 14-17.
1978.12 "La bandera y el himno" (1916), en UGARTE, pp. 142-143.
1978.13 "La defensa latina" (1901), en UGARTE, pp. 3-9.
1978.14 "La guerra, el socialismo y las naciones débiles" (1916), pp. 214-224.
1978.15 "La hora de las izquierdas" (1931), en UGARTE, pp. 227-233.
1978.16 "La patria grande del porvenir" (1912), en UGARTE, pp. 25-27.

1978.17 "La patria única" (1910), en UGARTE, pp. 18-21.
1978.18 "La paz en América" (1919), en UGARTE, pp. 32-33.
1978.19 "La revolución hispanoamericana" (1922), en UGARTE, pp. 34-38.
1978.20 "La salvación de nuestra América" (1930), en UGARTE, pp. 41-42.
1978.21 "Las ideas del siglo" (1903), en UGARTE, pp. 177-192.
1978.22 "Los ferrocarriles en contra de nuestro progreso industrial" (1916), en UGARTE, pp. 146-148.
1978.23 "Los fundamentos vitales" (1950), en UGARTE, pp. 121-130.
1978.24 "Lucha de clases y humanitarismo" (1904), en UGARTE, pp. 193-194.
1978.25 "Manifiesto" (1913), en UGARTE, pp. 206-213.
1978.26 "Manifiesto a la Juventud Latinoamericana" (1927), en UGARTE, pp. 111-114.
1978.27 "México, Nicaragua y Paraguay" (1927), en UGARTE, pp. 109-110.
1978.28 "Nada más peligroso que una revolución a medias" (1930), en UGARTE, pp. 39-40.
1978.29 "Petróleo" (1916), en UGARTE, pp. 144-145.
1978.30 "Política exterior soberana" (1915), en UGARTE, pp. 140-141.
1978.31 "Programa" (1915), en UGARTE, pp. 135-136.
1978.32 "Sobre la neutralidad" (1917), en UGARTE, pp. 149-150.
1978.33 "Socialismo y patria" (1908), en UGARTE, pp. 197-198.
1978.34 "Sólo Sandino representa a Nicaragua" (1928), en UGARTE, pp. 115-116.

LA SEMÁNTICA POLÍTICA DE INDOAMÉRICA, 1918-1941

LUIS ARTURO TORRES ROJO
Universidad Autónoma de Baja California, México

Las páginas que siguen están dedicadas a la historia conceptual. Particularmente a la articulación de una posible semántica política e histórica de Indoamérica, en conformidad con algunas de las ideas centrales del historiador alemán Reinhart Koselleck. De esta manera, junto a la historicidad de los términos Indoamérica e indoamericanismo, se revisan sus relaciones de concomitancia con otros, principalmente los de indigenismo y revolución, así como con aquellas construcciones verbales que mejor expresan la índole de su temporalización. La tesis principal es, entonces, la aprehensión del espacio de experiencia y del horizonte de expectativa contenidos en los conceptos y que, justo en el vértice de su concreción, tematizan el tiempo histórico de los sujetos y el carácter complejo de su situación.

El estudio se ha volcado, naturalmente, alrededor de los discursos emanados de la reforma universitaria de América del Sur y sobre cierta continuidad suya especificada en la presencia del indio como índice y factor de la política y la historia hasta 1941, año en que dará inicio una etapa distinta de conformación conceptual. De ahí que, también, la circunstancia peruana, y más radicalmente la individual-textual de José Carlos Mariátegui y de Víctor Raúl Haya de la Torre, sean las instancias cruciales de la exégesis que aquí se propone y que versa en su restricción inevitable acerca de la formulación originaria de la ucronía indígena y sobre su aparente efectualidad lograda y mediada por la Revolución mexicana.

La historia de Indoamérica aparece así marcada por la de su concepto. Un concepto vigente aún y que por ello entraña la existencia del misterio de las historias posibles en el tiempo. Sea pues éste, un primer y modesto desentrañamiento conceptual al respecto.

I

> Y sus puertas no se cerrarán en todo el día, porque no habrá noche.
>
> SAN JUAN, Apocalipsis

Entre una constelación de palabras similares que reclaman cada una para sí legitimidad histórica, pertinencia geográfica y viabilidad política, emerge en la década de los años veinte del siglo pasado, el concepto que habrá de sintetizar por una centuria y más, los múltiples y contradictorios significados del espacio y del tiempo histórico de la ucronía alterna: Indoamérica.[1]

Como figura de historicidad, el término tiene sus antecedentes simbólicos en la emblemática criolla del XVII; recibe un primer impulso semántico en la frontera osmótica que divide el XVIII del XIX, y que es perceptible en un doble desplazamiento lingüístico: por un lado, el significado de la palabra *natural* se traslada de su sinonimia predominante como *indio*, hacia una generalidad que abarca la totalidad de lo americano y, por el otro, la amplitud de contenido de la expresión latina *indígena*, se restringe a su particular acepción como sinónimo de *indio*; finalmente, Indoamérica adquiere consistencia como modelo teórico-pragmático —anclada en lo fundamental sobre la noción geográfica y etnográfica de "raza" emanada del positivismo—, a partir del momento mismo de su inserción en la historia universal.

Su acuñación verbal pudo haber sido múltiple, derivada quizá de los intentos de definición positiva contenidos en los diccionarios y libros especializados en la geografía de América del XIX, fuentes indiscutibles para el registro del nacimiento de la "América India" y del gentilicio "amerindios". Sin embargo, sobre la inversión radical de los componentes semánticos de los que el concepto parece provenir, y dada la carencia de pruebas documentales en contra, postulo la hipótesis de un origen inscrito efectualmente dentro de las especificaciones discursivas del *tiempo de la revolución*. Es decir, a diferencia de

[1] Parto, para lo que sigue, de la definición del tiempo ucrónico según lo postula el filósofo italiano Giacomo Marramao, esto es, en contraposición a los modelos utópicos de los siglos XVI y XVII que se sostienen sobre "[...] la lógica de la dislocación espacial y no de la prospección temporal", y que por ello "[...] deja de ser una simple hipótesis para proyectarse en la dimensión del futuro programable de la Humanidad". En sentido estricto, el nombre de Indoamérica alude formalmente a la utopía, puesto que se halla contenida geográficamente; sin embargo, la esencia de su realización se encuentra emplazada en una conclusión histórica específica que determina, a su vez, la acción política que la persigue. Por lo demás, la evolución de su significado tenderá con claridad a la dilución espacial, en busca de figuras de identidad menos asibles conceptualmente que el espacio. Véase MARRAMAO, 1989, pp. 65 y 84.

denominaciones anteriores como Hispanoamérica o Latinoamérica, que no pueden comprenderse sino a partir de la continuidad temporal entre el pasado y el presente que abiertamente denuncian, Indoamérica nace como un concepto sobredeterminado de futuro.

Tal distinción, que puede inferirse ya con cierta claridad en los trabajos de Arturo Ardao sobre el nombre de América Latina y el surgimiento de la unidad latinoamericana, o de los de José Luis Abellán sobre la idea de América, deberá completarse con el análisis de una cuestión fundamental: el contexto experiencial que provoca la dilación entre el surgimiento de Hispanoamérica y Latinoamérica como conceptos índice, y su culminación respectiva como conceptos modernos de movimiento: *hispanoamericanismo* y *latinoamericanismo*, retardación que para el caso de Indoamérica es en cuanto a su ser y su acontecer inexistente.[2]

Ello lo distingue también de otros neologismos de movimiento, limitados a una precaria inserción política en la historia como el paneslavismo y el panindianismo, y lo coloca en su verdadera dimensión como concepto contrario a otro de iguales pretensiones de universalidad: el *panamericanismo*, alegoría reactivada de la decadente utopía occidental destinada a realizarse ahora como último recurso en el crisol de América del Norte. Esto es, Indoamérica aparece como concepto contrario al panamericanismo tanto en los términos correspondientes a su determinación temporal-histórica —dado que el fin y el sujeto históricos de la utopía panamericana no son sino lo occidental americanizado, como se desprende ejemplarmente de Tocqueville—, como en los que establecen su identidad política —dado que desde el contexto de Indoamérica, el panamericanismo es esencialmente *imperialismo*, esto es, acción contrarevolucionaria.[3]

Ahora bien, la omisión hecha hasta aquí del concepto *indoamericanismo* se debe, como queda dicho, no a su alejamiento temporal respecto de su plataforma semántica, sino a una de sus singularidades históricas constitutivas:

[2] Categoría central de la nomenclatura histórica de Reinhart Koselleck, los *conceptos de movimiento* expresan en un primer nivel de generalidad "el incremento específico de significado" que ha "implantado en el concepto algo parecido al movimiento histórico o a la temporalización de la historia" y que, consecuentemente, tienen en el sufijo *ismo* su "denominador temporal común". En un nivel más específico de la relación entre historia, política y lenguaje, dichos conceptos asumen una función regulativa trascendente, pues "sobrestiman perspectivistamente el movimiento histórico en el futuro, para justificar la acción aliada con él". Véase KOSELLECK, 1993, pp. 289 y 325.

[3] Para la caracterización de los *conceptos contrarios*, véase KOSELLECK, 1993, especialmente p. 206. Sobre los componentes futurológico y utópico del panamericanismo, MORALES, 1994, pp. 28-38.

como núcleo significante, Indoamérica se encuentra en el límite último —si acaso existe— de la consumación del *indoamericanismo* como filosofía de la historia, pero también, y de manera no menos crucial, en el cenit del *indigenismo socialista*, forma traslaticia y agudamente retórica del más convencional y hasta lógicamente deducible *socialismo indígena.*[4]

Tal es pues, la fundamentación conceptual a partir de la que se puede aprehender, narrativamente, el espacio de experiencia contenido en el concepto y, descriptivamente, el horizonte de expectativa desplegado por su temporalización. La reconstrucción del tiempo histórico indoamericano aparece así, como la síntesis crítica de ambos niveles de la comprensión histórica.[5]

II

Como emanación de un nuevo espacio de experiencia, la palabra Indoamérica no alude directamente al proceso moderno de historización del tiempo en América —de alguna forma ya efectuado en el continente dentro del marco de la revolución de Independencia—, pero sí a su dirección y a su sentido implícitos. Es decir, no supone la sustitución de la filosofía de la historia como epistemología, pero sí su relativización y, a partir de ello, la recomposición de la unicidad de la historia universal —tanto por lo que compete a los sujetos y al contenido teleológico de la sucesión, como a la cualidad del acto finalista y libertario.

El "tiempo nuevo" que con ella se inaugura, debe entenderse de este modo más que como una dislocación de los términos futurológicos de la historia y su utopía —cuyo esquema lineal iría de las escatologías quiroguiana y lascasiana, al pensamiento secularizado de índole bolivariana, incluyendo el americanismo latino de *Ariel* y el mestizaje cósmico de *Ulises*—, como una sustancialización de estos términos basada, primero, en una recuperación radical de la alteridad americana y, después, en su conversión como alternativa programable de universalidad.

Su historia así asumida se nutre de dos vertientes —la Revolución rusa y la Revolución mexicana—, sintetizadas por un vértice imanador: la reforma universitaria en Sudamérica. De la primera se obtiene la certeza historicista de

[4] Como se verá más adelante, la formulación del *indigenismo socialista* se debe muy probablemente a Mariátegui, aunque también pudo haber surgido como ideación del grupo cercano a Luis E. Valcárcel o de éste mismo.

[5] Para el "espacio de experiencia" y el "horizonte de expectativa" como categorías capaces de tematizar productivamente el acontecer y su representación —el tiempo histórico—, véase KOSELLECK, 1993, pp. 333-357.

que la cualidad de la época es la aceleración, categoría identificada más con la revolución que con el progreso y, de la segunda, el sujeto capaz de ejercerla desde la perspectiva autóctona, núcleo significante del también refuncionalizado horizonte de expectativa. El tercer momento, de síntesis, constituye el campo discursivo ideal desde el cual puede aprehenderse genealógicamente el concepto.

Como resultará evidente, parto de considerar la reforma en su acepción más amplia, vale decir, como fenómeno social que trascendió con mucho los límites espacio-temporales de su origen institucional. De hecho, al interesarme discursivamente más por sus desplazamientos exteriores que por su profundidad interna, la revisión de los textos escritos con posterioridad a su edificación en el *campus* universitario, adquiere especial relevancia metodológica —siempre y cuando, claro está, esto implique su constatación cuidadosa con discursos previos y que dichos textos pertenezcan al "principio" hermenéutico de los "autores centrales", elocuentemente postulado para América por José Gaos.[6]

De esta forma hay que asumir, aunque sea al principio espasmódicamente, que en cuanto el movimiento estudiantil iniciado en la Universidad de Córdoba sale a la calle, rompe al mismo tiempo las barreras nacionales del continente y completa la cancelación del pasado —preludiada ya abstractamente en las aulas universitarias—, mediante la aceleración proyectada del presente hacia un futuro que se discernió entonces como distinto y novedoso: "Estamos pisando sobre una Revolución, estamos viviendo una hora americana".[7]

Esta percepción de una nueva temporalidad, distinta tanto de las experiencias precedentes como de las afirmaciones anteriores de los horizontes por venir, ha quedado registrada no sólo en la constante apelación al tiempo como cualidad histórica dentro del discurso de la reforma, sino también como

[6] "Más pues, que la Historia, puede, debe, incluso, la interpretación atenerse a los 'nombres centrales'. Lo 'central' de ellos significará, de hecho, la posesión, en común con los circundantes y hasta los periféricos, de características —eminentes en los centrales, crecientemente desacaecidas en los circundantes y periféricos. Pero si las características de los 'nombres centrales' resultasen específicas, exclusivas de ellos, por presentar los circundantes y periféricos otras, lo 'central' de los primeros significaría el *prevaler* de sus características sobre las de los últimos. Lo 'central' de los 'nombres centrales' significa, en todos los casos, su índole *representativa* de los circundantes y los periféricos, por posesión eminente de las mismas características o por posesión de características prevalentes. Si, por tanto, se encuentran en los 'nombres centrales' las mismas características, se podrá generalizarlas a la totalidad de que los 'nombres centrales' son tales". GAOS, 1990, p. 58.

[7] "La juventud argentina de Córdoba a los hombre libres de Sud América", manifiesto de los estudiantes de la Universidad de Córdoba, en CÚNEO (comp.), 1988, p. 3.

construcción metafórica y, quizá lo más relevante, como modelo original de prognosis.[8]

Ello no quiere decir, pese a todo, que este contexto original deba concebirse como único y absoluto en tanto que otorgante de sentido, sino simplemente como momento de conformación inicial de los límites verbales —abiertos por la nueva experiencia y el nuevo horizonte—, disponibles para las historias y las teorías posibles.

Según esta integración de factores, la estructura semántica del tiempo histórico de la reforma puede plantearse, como ya se ha insinuado, a partir del tránsito de la noción secularizada de progreso —y de la muy cercana de evolución—, característica del liberalismo y la República, hacia una dimensión distinta y ampliada del tiempo, básicamente contenida en la resignificación del concepto de revolución.[9]

La compleja multiplicidad de la circunstancia lingüística enunciada, se compone tanto de conjunciones simples y profusas que se abren al futuro desde los posibles sujetos y sin aparentemente más referencia y determinación que la muy manida "decadencia de Occidente", tales como "la nueva humanidad", "la nueva generación", "la nueva juventud" y "el nuevo espíritu", como de las más abstractas e indeterminadas como la ya expuesta "la hora de

[8] Esta noción de prognosis —pronóstico— deriva del planteamiento más general de Koselleck referido a la *entera disponibilidad de la historia* como concepto clave de la filosofía de la historia *moderna*. Descrita esquemáticamente, la estructura del pronóstico racional parte del esfuerzo kantiano por "[...] trasladar el plan oculto de la naturaleza, que parecía impulsar a la humanidad por los caminos del progreso ilimitado, hacia un plan consciente de hombres dotados de razón. ¿Cómo es posible una historia a priori? preguntaba Kant, y respondía: cuando el propio adivino hace y organiza los acontecimientos de antemano". Sobre esta idea que coloca a la historia como materia temporal a la absoluta disposición de la razón, Koselleck argumenta críticamente la dinámica interna del pronóstico: "El contenido de verosimilitud de un pronóstico no se basa en lo que alguien espera. Se puede esperar también lo inverosímil. La verosimilitud de un futuro vaticinado se deriva en primer lugar de los datos previos del pasado, tanto si están elaborados científicamente como si no. Se adelanta el diagnóstico en el que están contenidos los datos de la experiencia. Visto de este modo, es el espacio de experiencia abierto hacia el futuro el que extiende el horizonte de expectativa. Las experiencias liberan pronósticos y los guían. Pero los pronósticos también vienen determinados por el mandato previo de tener que esperar algo. La predicción referida al campo más o menos amplio de las acciones libera expectativas en las que también entran el temor o la esperanza. Es preciso tener en cuenta condiciones alternativas; entran en juego posibilidades que siempre contienen más de lo que puede cumplir la realidad futura. De tal modo que un pronóstico abre expectativas que no se pueden deducir solamente de la experiencia. Hacer un pronóstico quiere decir ya cambiar la situación de la que surge". Véase KOSELLECK, 1993, pp. 257 y 342.

[9] Para los conceptos de secularización y revolución como índices y factores de la modernidad, véase MARRAMAO, 1989, especialmente pp. 80-88.

América" —que asumirá variadas configuraciones— o "la hora nueva", "el nuevo ciclo", "la nueva época" "la nueva era" y "los tiempos nuevos" o los "nuevos tiempos", que aluden a los contenidos *revolucionarios* de la historia posible. Los aspectos cruciales, sin embargo —y aunque podrían inducirse lexicométricamente de la reunión tópica de las construcciones verbales que todo lo revolucionan—,[10] se encuentran en las formulaciones de orden ideo-lógico que muestran la inserción del Nuevo Mundo a la historia universal en crisis de su paradigma temporal, como un desplazamiento auténtico y autóctono del tiempo histórico de la revolución:

> La Revolución rusa, que para la mirada fría de la historia era un hecho escueto que obedecía a leyes inmutables, fue para media humanidad el símbolo de un idealismo rebelde y reconstructor.[11]

Percibida notablemente en su singular colectivo, la Revolución rusa se significó como la confirmación fáctica de las cualidades universales del tiempo histórico implantado por la Revolución francesa, pero también, y básicamente, desprendido de su carácter bolchevique —es decir antifeudal y socialista—, y en obvia constatación con la inconclusa pero ya influyente —sobre

[10] Representativo en tal sentido, el poema "Revolución", de Alberto Hidalgo, publicado en *Amauta*, II, 7 (mar.), 1927, p. 33, y del que extraigo las metáforas que a mi entender expresan mejor sus aspectos comprensivos:

Revolución
Palabra que nació en un vómito de sangre...
Palabra de cuatro flechas disparadas hacia los puntos cardinales
Aquí queda desenraizada del olvido toda su anécdota
Sobre uno de los vértices más remotos del mundo...

Revolución
Y fue el primer aviso luminoso del tiempo
Ahora está en el hombre igual que está el oxígeno en el agua...
Les ha sustraído el espacio a los cuerpos que se dilatan
Tiene violencia y distinción de ola de viento...
Alcémosla con la vida.

[11] Véase GONZÁLEZ, 1980, p. 188. Para estas reflexiones he empleado los textos reunidos por CÚNEO (1988) y los entrecomillados pertenecen a Julio GONZÁLEZ, "Significado de la reforma universitaria", pp. 187-205; Germán ARCINIEGAS, "Los estudiantes y el gobierno universitario", pp. 207-216; José INGENIEROS, "La reforma en América Latina", pp. 221-222; Aníbal PONCE, "El año 1918 y América Latina", pp. 223-235; Raúl HAYA, "La reforma universitaria y la realidad social", pp. 227-229 y "La reforma universitaria y la gran lección de la guerra", pp. 230-231; así como de Carlos MARIÁTEGUI, "La reforma universitaria", 1979, pp. 109-145.

todo en Perú— Revolución mexicana,[12] adquirió el sentido de un tiempo histórico en el que la presencia simultánea de lo contemporáneo y lo anacrónico consagró la revolución y lo revolucionario como los componentes esenciales de la aceleración histórica, pero esta vez desde una acepción particular definida en su posibilidad respecto a la tesis de la superación de etapas.[13]

De ahí que la semántica de la reforma registre una expresiva continuidad o, más bien, una expresiva fusión de horizontes temporales, en la que conviven formulaciones alegóricas de la tradición de indiscutible éxito generacional, *v. gr.* "la Bastilla de todos los tiempos", celebrada el 14 de julio en tanto "fecha revolucionaria", junto a proposiciones en las que lo telúrico de la metáfora absolutiza la historia como naturaleza: "Un estremecimiento recóndito anuncia que en la entraña de la sociedad [...] están concentrándose poderosas fuerzas que, al expandirse, han de ocasionar el derrumbe de los carcomidos muros", y a aquellas que hacen lo propio con el imperativo racional inmanente a la historia, que coincide con su carácter programable y progresivo:

> Para destruir puede bastar el impulso; para edificar es necesario el método. Las revoluciones no se imponen en la imprecisión o en la incertidumbre, aunque puedan comenzar en el desasosiego o la inquietud. Pero para triunfar y convertirse en hechos, es necesario que cristalicen en las formas definidas de la idea directriz.[14]

Finalmente, enmarcado por la figura arquetípica del *acabamiento* histórico, presente tanto en sus manifestaciones escatológicas como "redención" y "salvación", así como en la plenamente secularizada de "liberación", subsiste un primer factor de prognosis cimentado dogmáticamente en las fases internas del movimiento revolucionario[15] y en el reconocimiento previsto del sujeto activo para ir colocado a la vanguardia:

[12] En relación con la presencia de la Revolución mexicana en el pensamiento de los intelectuales peruanos de izquierda por estos años, véase GONZÁLEZ (comp.), 1980, y FALCÓN, 1980, o bien, partiendo de la exégesis de *Amauta* como "obra central", considérense los numerosos artículos sobre la temática publicados en sus distintas épocas y de los cuales parece suficientemente representativo el de Esteban PAVLETICH, "La Revolución mexicana, ¿revolución socialista?", aparecido en los números 26 (sep.-oct.) 1929, y 28 (ene.), 1930.

[13] Para el estado de la cuestión de lo anterior dentro del contexto más amplio de la "teoría del derrumbe capitalista", véase MARRAMAO, 1982, principalmente pp. 73-117.

[14] PONCE, 1924, p. 224.

[15] Sobre la "modelización" de las etapas revolucionarias, Koselleck asienta: "Se abrió un nuevo espacio de experiencia con puntos de fuga perspectivistas, que remitían a las diferentes fases de la [...] revolución de 1789. Según el interés y la situación, se podían identificar con una u otra etapa de la última revolución, para extraer desde ahí consecuencias para el futuro. Desde

Convertir al estudiante en simple obrero intelectual, con conciencia de clase de "simple obrero intelectual", democratizar, vale decir, *proletarizar* lo más posible las Universidades, hacer del profesional un factor revolucionario y no instrumento de la reacción, un servidor consciente y resuelto de la mayoría de las sociedades, es decir, de las clases explotadas, tender hacia la Universidad social y educar al estudiante en el contacto inmediato y constante con las clases trabajadoras, he ahí, en mi opinión, los fines verdaderamente revolucionarios de la Reforma.[16]

Cuando, sobre todo a partir de la experiencia de las universidades populares peruanas este sujeto se desproletariza y se indigeniza, aparecen Indoamérica como concepto, y el indigenismo y el indoamericanismo como filosofías de su consecución.

III

Desplegado el sentido hacia el futuro y definida la dirección conforme a las peculiaridades de su aceleración revolucionaria, el tiempo histórico de Indoamérica deviene en creación original al momento en que los nombres centrales de la reforma —especialmente los peruanos— incorporan a su espacio y su horizonte la experiencia indígena.

Frente a los "carcomidos" tiempos y ante el primer impulso por proletarizar las unidades sociales y políticas de acción como requisito histórico de la revolución, la alteridad del indio emerge como sustrato de historias posibles, aunque amparada paradójicamente en el reconocimiento primario de su identidad como *clase* explotada. Es por ello que su otredad no implicará nunca contrautopía, sino ucronía alterna.

Este proceso de emergencia puede ser seguido, en lo fundamental, a partir de dos experiencias centrales: la de Víctor Raúl Haya de la Torre y la de José Carlos Mariátegui, ambos intelectuales mestizos pertenecientes a la generación de la reforma, al ámbito de influencia de Manuel González Prada y al concepto plenamente moderno del revolucionario.

Sin destacar por lo pronto más que diferencias y semejanzas sustanciales de sus correspondientes semánticas históricas —que están, por lo demás, muy

entonces, para todos en general, la revolución se transformaba en un concepto perspectivista de carácter filosófico histórico, que indicaba una dirección sin retorno. Tan sólo se discutía sobre un antes o un después, sobre un retardamiento o aceleración, la dirección del movimiento parecerá ya dada desde entonces". KOSELLECK, 1993, p. 77.

[16] HAYA, 1925, p. 228.

lejos de presentar un campo discursivo homogéneo en el contexto e invariable en el tiempo—, debe situarse de inicio la experiencia de Haya como la precursora en condensar el tiempo histórico americano como tiempo revolucionario de cualidad indígena.

Esta circunstancia no es menor, puesto que la dimensión cronológica se imbrica con una condición de orden esencial producto de una espacial: mientras que Haya deriva directamente de la experiencia de la reforma el contenido indígena de la revolución en América, con lo que lo indígena —como lo significante, es decir, lo indio—, adquiere el sentido de lo políticamente originario, en Mariátegui, al hacerlo éste desde la intermediación socialista, lo indígena asume el valor más restringido de lo racialmente originario.[17] O, para decirlo de otro modo, al tiempo que la filosofía de la historia indoamericana de Haya se condensa nítidamente en un concepto, el *indoamericanismo*, la de Mariátegui se descompone ambiguamente entre conjunciones como las de *socialismo indoamericano*, *socialismo indígena* o la menos frecuente y posterior de *indigenismo socialista*, todas de obvias e influyentes implicaciones políticas y hasta antropológicas.

Así establecidas las cosas, es pertinente proponer el 7 de mayo de 1924, como la fecha en que se presenta ante la historia política la ucronía autóctona americana:

> Su estructura significante: Indoamérica.
>
> Su significado conceptual: No sólo queremos a nuestra América unida, sino a nuestra América justa. Sabemos bien que nuestro destino como raza y como grupo social, no puede fraccionarse: formamos un gran pueblo, significamos un gran problema, constituimos una vasta esperanza: Indoamérica.
>
> Esta bandera que yo os entrego camaradas estudiantes mexicanos no pretende originalidades recónditas. La juventud indoamericana que tiene ya un alma fuerte, que entona un himno unánime, adivina en el escudo de vuestra casa universitaria, el intento simbólico de la enseñanza del futuro, que saludaremos un día en todos los rincones de América. La tenéis aquí: el rojo, dirá de las aspiraciones palpitantes de justicia que en esta hora admirable del mundo inflama la conciencia de los pueblos, que nuestra generación proclama con la nueva humanidad; nos habla, también, del amor convivido de justicia. Sobre el ancho campo, la figura en oro de la nación indoamericana, señala las tierras vastas que unidas y fuertes brindarán hogar sin desigualdades a todos los hijos de la raza humana. Aceptad-

[17] Según este punto de vista, es conveniente subrayar que el periodo 1919-1923, que es cuando el pensamiento de Haya se sensibiliza ante la cuestión indígena, coincide con la permanencia de Mariátegui en Europa y con el lapso en que éste sostiene sus posiciones más dogmáticas dentro del marxismo.

la porque es vuestra. Flameará primero sobre las soñadoras muchedumbres de las juventudes que van abriendo el camino, y más tarde serán los pueblos, los ideales bellos y justos, los que la agiten en el tumulto estremecido de sus luchas. Os la entrego camaradas estudiantes de México porque sois vosotros los que tenéis derecho a llevarla. Porque sois hijos del pueblo que más gallardamente defendió la libertad de la raza; porque de vuestra propia sangre surgió el ejemplo de una nueva sociedad igualitaria y en avance. Olvidaos de quien os la dio, pero recordad siempre que es enseña de juventud, de justicia y de unión.[18]

Este importante documento ha sido reconocido por su propio autor no sólo como el acto de creación efectiva del neologismo Indoamérica, sino también como el de inicio del indoamericanismo como su filosofía histórica y del aprismo como su postura ideológica formal.[19] Esto es, aunque ninguno de los dos últimos términos aparecen acuñados en el texto, sus principios semánticos sí se encuentran nítidamente expuestos, amén de que quedaron congruentemente sintetizados en el lema aceptado por la Federación Continental de Estudiantes y posteriormente recuperado por la Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA): "Acción conjunta de los Pueblos Indoamericanos por la Unión Política y Económica de Nuestros Veintiún Estados".[20]

A diferencia de la sistematización desplegada por Haya —cuya presentación es necesario posponer algunas páginas dada su mayor complejidad—, la semántica de Mariátegui, si bien receptora en lo general de los vocablos indoamericanos, no se desplaza nunca hacia el indoamericanismo y sólo lo hace de manera estratégica hacia el aprismo. Su discurso es trascendentalmente socialista.

[18] Del discurso pronunciado por el presidente de la Federación de Estudiantes del Perú, Víctor Raúl Haya de la Torre, ante la Federación de Estudiantes de América reunida en la Ciudad de México. Véase HAYA, 1933, p. 5, y COSSÍO, 1946, p. 112. Como nota que por lo pronto debe permanecer al margen, es interesante señalar que de la prensa de la ciudad, al parecer únicamente *El Universal* reseñó la austera ceremonia de fundación, pero con el apreciable error de confundir la bandera de la "nación indoamericana" con la de la "nación indo-hispana". Véase *El Universal*, 8 de mayo de 1924, p. 8.

[19] Aunque muy probablemente el éxito de "los" conceptos indoamericanos estuvo ligado principalmente en sus comienzos a la dinámica aprista, sería un error inmovilizar en ello su significado. De hecho la simple descontextualización y recontextualización del concepto, se traduce ya en un inusitado enriquecimiento de los contenidos del mismo. Al respecto, véase el empleo que del concepto de indoamericano hace M. VINCENZI en su texto *Caracteres americanos* (pp. 89ss.) de 1925, o sea, menos de dos años después de la acuñación de Haya.

[20] El programa del APRA fue aprobado el mes de julio de 1925, en París, durante la celebración de su primera asamblea de carácter continental, llevada a cabo en esa ciudad. Saludando el acto, Romain Rolland diría perspicazmente: "Es una empresa venturosa llamada a un alto destino que, como otras que han repercutido profundamente en el mundo, surge en la ciudad que fue cuna de la Revolución francesa". Véase HAYA, 1956, pp. 50 y 51.

Y es que, aunque como lo ha señalado hace poco Ricardo Melgar, la sensibilidad estética de Mariátegui lo llevó a vincular desde sus primeros textos las sublevaciones indígenas peruanas con la revolución,[21] no es sino hasta que regresa de Europa en 1923 y, más notoriamente, hasta que ingresa al Frente Aprista un año después, cuando da inicio a su peculiar socialismo soreliano.[22]

1923, ya que ese año el movimiento estudiantil transitará definitivamente del activismo intelectual universitario a la acción política concreta y en alianza con la clase trabajadora. Mariátegui, por supuesto, no fue un artífice menor de ello y así lo muestra ejemplarmente el ciclo de conferencias que por invitación de Haya imparte durante más de medio año en la Universidad Popular de Lima. En ellas, resumiendo los contenidos que son de mi interés, el escritor peruano propone la definición del internacionalismo no como mero ideal, sino como "realidad histórica" y, a partir de ello, determina el carácter esencialmente revolucionario de la época y el sentido antimperialista de su "mundialización":

> Yo participo de la opinión de los que creen que la humanidad vive un periodo revolucionario. Y estoy convencido del próximo ocaso de todas las tesis social-democráticas, de todas las tesis reformistas, de todas las tesis evolucionistas, de todas estas tesis que en el fondo son tesis imperialistas.[23]

1924, porque al decidir el ingreso de los nuevos socialistas peruanos por él encabezados al Frente Único de Trabajadores Manuales e Intelectuales convocado por el APRA, no sólo se aparta de las resoluciones tomadas por la Internacional Comunista —frentes proletarios bajo la conducción única de partidos comunistas afiliados a la Komintern—, con lo que reivindica la vía americana como posibilidad autónoma dentro de la unidad, sino que, sobre todo, y por

[21] El autor reproduce un texto de Mariátegui del año de 1917, en el que al referirse a la "sublevación mesiánica" de Puno, comandada por el general Rumi Maqui Songoro Cosonqo —un antiguo miembro de la asociación Pro-Indígena llamado Teodomiro Gutiérrez—, *Amauta* escribe no sin cierta ironía: "La vida nacional llega indudablemente a una etapa interesantísima. Se dirá que asistimos a un renacimiento peruano. Tenemos arte incaico. Teatro incaico. Música incaica. Y para que nada falte nos ha sobrevenido una revolución incaica". Véase MELGAR, 1995, pp. 27-28.

[22] A este respecto Casal aduce: "Hasta esa fecha [fines de 1924] Mariátegui concibe, por ejemplo, al proletariado industrial como portador natural de la ideología socialista, opinión que variará sustancialmente hasta considerar que sus portadores en el Perú son los indígenas; también muestra un 'anticampesinismo' que habrá de invertirse después del 24, [así como] una visión eurocéntrica de la política internacional". CASAL, 1992, p. 54. En relación con el tinte soreliano y bergsoniano del pensamiento de Mariátegui, véase VILLEGAS, 1972, pp. 150-155, y el sobresaliente texto de GAETE, 1989, especialmente pp. 79-124.

[23] Cit. por CASAL, 1992, p. 53.

ello, integra a su semántica revolucionaria el concepto de Indoamérica, valorándolo como categoría decisiva de su construcción socialista.

No obstante lo anterior, y teniendo en cuenta como antecedente que entre 1924 y 1926, Mariátegui, condenado exclusivamente al quehacer intelectual por su quebrantada salud, lleva a cabo sus estudios marxistas acerca de la realidad peruana, el hecho definitivo en su conversión indigenista lo establece la constitución medular, en la ciudad de Cuzco, del grupo Resurgimiento, vanguardia literaria visible de un movimiento aún en ciernes:

> Este movimiento anuncia y prepara una profunda transformación nacional. Quienes lo consideran una artificial corriente literaria, que se agotará en una declamación pasajera, no perciben lo hondo de sus raíces ni lo universal de su savia [...] Y el fenómeno nacional no se diferencia ni se desconecta, en su espíritu, del fenómeno mundial. Por el contrario, de él recibe su fermento y su impulso. La levadura de las nuevas reivindicaciones indigenistas es la idea socialista, no como la hemos heredado instintivamente del extinto Inkario sino como la hemos aprendido de la civilización occidental, en cuya ciencia y en cuya técnica sólo romanticismos utopistas pueden dejar de ver adquisiciones irrenunciables y magníficas del hombre moderno. Terminado y liquidado el experimento de la Asociación Pro-Indígena, [...] las reivindicaciones de la raza habían entrado en una nueva fase y habían adquirido más amplio alcance, de modo que el antiguo método "pro-indígena", de fondo humanitario y filantrópico no era ya, absolutamente, válido. Conforme a esta convicción, me parece evidente que el Grupo Resurgimiento, que llega a su debido tiempo, inicia una nueva experiencia, propia de la nueva situación histórica. Hasta en el hecho de que la voz reivindicatriz parta esta vez de Cuzco creo ver un símbolo. La sede lógica de la Asociación Pro-Indígena era Lima. La sede natural del Grupo Resurgimiento es Cuzco.[24]

Contenidas ya nuclearmente en este discurso las categorías que darán cuerpo a la ucronía mariateguiana, la siguiente tarea de la revista *Amauta* fue matizar la ampliación del significado nacional de las "reivindicaciones indigenistas", hacia una definición de orden universal y dimensionada crucialmente en el futuro.

Apenas tres meses después de saludada la aparición del colectivo Resurgimiento, Mariátegui polemiza con Luis Alberto Sánchez, quien desde las páginas de *Mundial* se había referido críticamente al grupo indigenista recién formado tildándolo, entre otras cosas, de "oportunista" y de ser promotor de un "exótico nacionalismo".

[24] MARIÁTEGUI, "La nueva cruzada pro-indígena", *El Proceso del Gamonalismo. Boletín de Defensa Indígena*, I, 1 (ene.) 1927, p. 1.

En un artículo titulado "Indigenismo y socialismo", el escritor marxista distingue minuciosamente las diversas posiciones indigenistas que evalúa para su tiempo y, al llegar a la representada por la nueva generación, aprovecha para deslindar la suya propia:

> El "indigenismo" de los vanguardistas no le parece sincero a Luis Alberto Sánchez. No tengo por qué convertirme en fiador de la sinceridad de ninguno. Es a Sánchez, además, a quien le toca precisar su acusación, especificando los casos en que se apoya. Lo que afirmo, por mi cuenta, es que en la confluencia o aleación de "indigenismo" y "socialismo", nadie que mire al contenido y a la esencia de las cosas puede sorprenderse. El socialismo ordena y define las reivindicaciones de las masas, de la clase trabajadora. Y en el Perú las masas —la clase trabajadora— son sus cuatro quintas partes indígenas. Nuestro socialismo no sería pues, peruano —ni sería siquiera socialismo—, si no se solidarizase, primeramente, con las reivindicaciones indígenas.[25]

Resuelta la contradicción nacional-mundial mediante una argumentación proclive tanto al socialismo indigenista como al indigenismo socialista, el paso siguiente fue la cualificación del indigenismo como experiencia revolucionaria y horizonte trascendente. Aquí no se trata sólo de entrever la descripción del proceso de "desproletarización" —y consecuente "indigenización"— del sujeto activo de la revolución en América, sino también, y principalmente, de determinar las repercusiones que dicho proceso tuvo sobre la estructura del tiempo histórico de Indoamérica como tiempo revolucionario.

Con claras resonancias de la vía motivacional e irracional —por mítica— del socialismo propugnado por Sorel, la relación que establece Mariátegui entre el indigenismo autóctono y el socialismo occidental, parte también de su indudable percepción de Perú como un devenir caracterizado permanentemente por la convivencia de lo que siendo simultáneo es también anacrónico y, por ello, capaz de generar una alteridad abierta e históricamente propensa a la síntesis creativa:

> La fe en el resurgimiento indígena no proviene de un proceso de "occidentalización" material de la tierra quechua. No es la civilización, no es el alfabeto del blanco, lo que levanta el alma del indio. Es el mito, es la idea de la revolución so-

[25] MARIÁTEGUI, "Indigenismo y socialismo", *El Proceso del Gamonalismo*, I, 3 (mar.), 1927, p. 37. Todavía en 1928, cuando Mariátegui ha integrado de manera definitiva socialismo e indigenismo en su teoría histórico-política, el segundo concepto sigue siendo remitido genealógicamente por el escritor peruano al ámbito de lo estético, con lo que se descubre el origen semántico del también neologismo del tiempo peruano de la revolución.

cialista. La esperanza indígena es absolutamente revolucionaria [...] La historia universal tiende hoy como nunca a regirse por el mismo cuadrante. ¿Por qué ha de ser el pueblo incaico, que construyó el más desarrollado y armónico sistema comunista, el único insensible a la emoción mundial? La consanguinidad del movimiento indigenista con las corrientes revolucionarias mundiales es demasiado evidente para que precise documentarla.[26]

Ahora bien, anotando sin desarrollar que es de la polaridad mundial entre capitalismo y socialismo hasta aquí implícita, de la que se desprende en lo fundamental la definición del imperialismo como el enemigo a vencer por los pueblos colonizados que Mariátegui representa, lo hasta ahora expuesto conduce a la tesis de que el tiempo histórico del indigenismo socialista (o su inverso) se encuentra constituido, esencialmente, por un espacio de experiencia que si bien posibilita en su relativismo la disrupción rítmica del acontecer revolucionario, se halla impedida para modificar su dirección. La revolución indoamericana es, entonces, tiempo de aceleración, pero sólo en la medida que satisface la exigencia del socialismo internacional:

El socialismo no es, ciertamente, una doctrina indoamericana. Pero ninguna doctrina, ningún sistema contemporáneo lo es ni puede serlo. Y el socialismo, aunque haya nacido en Europa, como el capitalismo, no es tampoco específica ni particularmente europeo. Es un movimiento mundial, al cual no se sustrae ninguno de los países que se mueven dentro de la órbita de la civilización occidental [...] La misma palabra Revolución, en esta América [...] se presta bastante al equívoco. Tenemos que reivindicarla rigurosa e intransigentemente. Tenemos que restituirle su sentido estricto y cabal. La revolución indoamericana será nada más y nada menos que una etapa, una fase de la revolución mundial. Será simple y puramente, la revolución socialista.[27]

E, inversamente, mientras que el horizonte de expectativa generado por la experiencia del *socialismo indoamericano*[28] responde a la proyección futurológica de la revolución socialista universal, se distingue de ésta en los términos esencialmente alternativos de su significado final: la civilización indoamericana, cuyos trascendentes "realizadores deben ser los propios indios":

[26] MARIÁTEGUI, 1979, p. 322.

[27] MARIÁTEGUI, "Aniversario y balance", *Amauta*, III, 17 (sept.) 1928, pp. 1 y 2.

[28] Para el empleo crucial de dicha expresión, véase el editorial de *Amauta* de septiembre de 1928: "No queremos, ciertamente, que el socialismo sea en América calco y copia. Debe ser creación heroica. Tenemos que dar vida, con nuestra propia realidad, en nuestro propio lenguaje, al socialismo indoamericano".

> En Europa, la degeneración parlamentaria y reformista del socialismo ha impuesto, después de la guerra, designaciones específicas. En los pueblos donde ese fenómeno no se ha producido, porque el socialismo aparece recién en su proceso histórico, la vieja y grande palabra conserva intacta su grandeza. La guardará también en la historia, mañana, cuando las necesidades contingentes y convencionales de demarcación que hoy distinguen prácticas y metas, hayan desaparecido.[29]

IV

A diferencia de la trayectoria demarcada por el socialismo indígena como forma de acceder formativa y revolucionariamente a la ucronía indoamericana, Haya de la Torre postula la vía excluyente —respecto tanto al indigenismo como al socialismo— del indoamericanismo.

Como lo he apuntado, dicho concepto se encuentra ya anunciado implícitamente en la definición indoamericana de 1924 y, de manera esquemática, puede decirse que su configuración no es sino la respuesta teórica a los puntos 1 y 2 del programa básico aprista: "Acción contra el imperialismo" y "Por la unidad política de Indoamérica".[30]

Propugnado desde su etapa universitaria como actitud inherente a la nueva generación, el antimperialismo de Haya se funda en la recuperación selectiva de la teoría marxista como método científico de la interpretación histórica y en su aguda mediatización mediante un relativismo radical que, a la larga, constituirá la plataforma de su filosofía política.

Esto es, como Mariátegui, Haya observa dialécticamente el devenir pero, debido quizás a la mayor riqueza de su experiencia política, tiende más que aquél a la univocidad y a la precisión histórica de sus categorías de análisis y divulgación. De ahí, por ejemplo —en tanto que paradigma—, que mientras el pensamiento revolucionario en general se explica el fenómeno imperialista dentro del contexto de mundialización del conflicto capitalismo-socialismo, Haya lo hace actualizando el significado de la tradicional tesis de las dos Américas, visiblemente iluminado por Rodó y Vasconcelos.[31]

[29] MARIÁTEGUI, "Aniversario y balance", *Amauta*, III, 17 (sept.) 1928, p. 2. Sobre la "civilización indoamericana", véase MELGAR, 1995, pp. 68-79.

[30] Como es entendible, de los cinco puntos básicos del aprismo existen multitud de versiones, cuyas diferencias son, desde la perspectiva conceptual, de manejo delicado. Yo empleo la que ofrece COSSÍO DEL POMAR y que es la que Haya argumenta, sin transcribir, en *Treinta años de aprismo*, publicado en 1956 por el Fondo de Cultura Económica.

[31] Lugar importante en el pensamiento hayista es el que ocupa la crítica al "colonialismo mental" de los revolucionarios americanos de toda índole, quienes "[...] no han hecho hasta hoy

Este enfoque, si bien permite situar el imperialismo dentro de las determinaciones clásicas del marxismo —es decir, como fase superior del capitalismo—, también lo ubica en un contexto relativo que al ser descrito como continental-bipolar, adquiere cualidades específicas, privativas y hasta contradictorias con el desarrollo occidental dogmáticamente universalizado según Haya.

Así, mientras que la América del Norte expresa desde su inserción al proceso histórico universal una acentuada continuidad respecto a la matriz occidental, lo característico de la América Española y después Latina, será la discontinuidad y la persistencia vital de lo anacrónico:

> En América Latina no ha ocurrido una evolución lógica y normal, al igual que en las sociedades europeas, o en los Estados Unidos. Las diversas sucesiones de sistemas no han creado entre nosotros una evolución orgánica. Antes bien, hay una superposición de diversas etapas sociales. Las sociedades primitivas y representadas por tribus salvajes muchas veces antropófagas; las sociedades bárbaras, etapa en que se encuentran los indígenas que tuvieron antaño comienzos de civilización —truncada por la conquista y por su propia decadencia; la clase de los terratenientes con mentalidad del siglo XV y por último gentes de las ciudades y de las grandes capitales [...] que piensan a la moderna, muchas veces en francés y en inglés. Todos estos estratos sociales coexisten en abigarrada mezcla. Ninguno ha desaparecido para sustituirlo el otro, antes bien, guardan su autonomía y hacen su vida apenas rozándose. Éste es el más trágico y tremendo problema de Nuestra América. En los Estados Unidos del Norte no ocurre parejo suceso. La sociedad norteamericana ha evolucionado normalmente, eliminando los residuos de anteriores periodos prehistóricos.[32]

Lo que de todo ello me interesa destacar, es el resultado de la proyección política así obtenida: Haya deriva lógicamente tanto la figura del imperialis-

sino tratar de inventar un ambiente europeo en una realidad americana que jamás descubrieron". Véase HAYA, 1927, p. 198. Sobre los antecedentes de la noción de Haya de las dos Américas véase el entorno de nacimiento del concepto de América Latina descrito por ARDAO, 1980, p. 88; la justificación del término *nordomanía* en RODÓ, 1990, p. 37, así como VILLEGAS, 1972, pp. 166-167, donde se argumenta el origen vasconceliano del "abordaje continental" del problema del imperialismo rubricado por Haya.

[32] HAYA, "El problema histórico de Nuestra América", *Amauta*, III, 12 (feb.), 1928, p. 23. En un texto posterior, Haya rematará: "En Europa el imperialismo es la última etapa del capitalismo —vale decir la culminación de una sucesión de etapas capitalistas— que se caracteriza por la emigración o exportación de capitales y la conquista de mercados y zonas productoras de materias primas. En Indoamérica, lo que es en Europa la última etapa del capitalismo resulta la primera. Para nuestros pueblos, el capital inmigrado o importado plantea la etapa inicial de su edad capitalista moderna". HAYA, 1936, p. 51.

mo norteamericano como la de mayor relieve para Indoamérica,[33] como la unidad de ésta como condición de necesidad de su amenazada existencia. Es por ello que desde el contexto indoamericano, la acción antimperialista es al mismo tiempo utopía bolivariana:

> Entre ese izquierdismo excesivamente cerrado y aquel otro tan ilimitadamente abierto, la realidad impone un izquierdismo de inspiración y método realistas, coherentes con los problemas de Indoamérica. A la concepción local o de nacionalismo chico de los partidos aislados en cada república —cuya antítesis es la proyección mundial de los partidos internacionales— el aprismo plantea como síntesis la acción continental o indoamericana. Ella eleva a primera categoría política la lucha contra el imperialismo que no puede limitarse a cada país aisladamente ni confundirse con la lucha mundial.[34]

Acorde con estas formulaciones más de fondo socioeconómico, la semántica indoamericana de Haya se iría configurando también desde el ámbito de la filosofía política.

Iniciado el trayecto de la definición histórica de Indoamérica en 1924, una primera cesura importante ocurre en 1927, cuando, debido sobre todo a su defensa del papel de las clases medias en la lucha revolucionaria de América y del Frente Amplio como esquema directriz en lugar del Partido Único, Haya rompe de manera definitiva con las tendencias comunistas y socialistas concentradas en el Primer Congreso Mundial Antimperialista.

A partir de entonces, como él mismo se encargará de confirmar, su discurso político se matiza en la búsqueda de una originalidad y una precisión conceptual capaces de armonizar el lenguaje con su propio espacio y su correspondiente tiempo histórico.

Con este periodo concuerda, significativamente, una mayor atención de Haya al indoamericanismo, vocablo casi relegado desde su aparición al papel de sinónimo de aprismo y que, probablemente, no recibe con claridad sus contenidos primordiales o arquetípicos sino en un texto de 1927:

> América Latina no tiene por desgracia un nombre. Padece de la falta de una expresión unánime que comprenda a todas las naciones situadas al sur del Río Bravo y que se extienden por el vasto continente hasta la Patagonia y la Tierra del

[33] "En nuestra lucha contra el moderno imperialismo capitalista industrial —de los Estados Unidos, que es el imperialismo que con más vigor nos subyuga— tampoco existe ni puede existir una rivalidad nacional o racista [...]". HAYA, 1936, p. 123.

[34] HAYA, 1936, p. 81.

Fuego. [De ahí] que podemos hacer un resumen, o mejor un esquema amplísimo, usando la terminología matemática. Hispanoamericanismo igual Colonia; Latinoamericanismo igual Independencia y República; Panamericanismo igual Imperialismo, e Indoamericanismo igual unificación y libertad.[35]

Paulatinamente, la nomenclatura matemática esgrimida irá adquiriendo los rasgos de una filosofía histórica y política y, hacia 1930, la cuestión de las denominaciones aparece ya en el discurso hayista como un asunto de máxima prioridad, al fungir prácticamente como sedimento historicista de la futura semántica indoamericana: los conceptos condensan historia.

Según su esquema, los binomios categoriales "Hispanoamérica-hispanoamericanismo" y "Latinoamérica-latinoamericanismo", no representarían sino visiones ancladas en los viejos tiempos y sostenidas en percepciones acríticas de la tradición. Principalmente el hispano, cuya pura verbalización remite a la aniquilación perpetrada sobre los aborígenes del continente y "[...] a la España Madre o Madrastra, [que no] a la hermana sin privilegios de mayorazgo".[36]

Por otra parte, Latinoamérica y latinoamericanismo, palabras de ecos humanistas e ilustrados y, por ello, persistentes, llevan no obstante adherido a su significado el carácter inconcluso de las luchas de emancipación, la "feudalidad" del republicanismo y un elevado contenido de "coloniaje mental". Por eso, y a pesar de que desde el punto de vista etnológico y cultural el binomio es correcto, histórica y políticamente se coloca en oposición a la realidad americana vigente.

En un nivel distinto, dado que al parecer la abstracción de "Panamérica" resulta extrema, por lo menos geográficamente, Haya localiza el *panamericanismo* como antítesis de latinoamericanismo y, por lo tanto, dentro de la lógica histórica de su planteamiento, como imposición retórica del *imperialismo*:

[35] HAYA, "El problema histórico de Nuestra América", *Amauta*, III, 12 (feb.), 1928, p. 21. Se trata de una conferencia dictada por Haya hacia fines de 1927 en el Anfiteatro de la Escuela Nacional Preparatoria de México. La versión corresponde a Carlos Manuel Cox. Como validación de la incertidumbre nominal percibida por Haya, véase el interesante debate entre "hispanoamericanistas" y "latinoamericanistas", sostenido en el Senado mexicano al discutirse, entre el 16 y el 19 de diciembre del mismo año 1927, la "Ley de la ciudadanía hispanoamericana", puesta a consideración por el representante del estado de Colima, Higinio Álvarez, en *Amauta*, III, 15 (may.-jun.), 1928, pp. 18-21.

[36] HAYA, "El significado político del nombre" y "Cuestión de nombres", en *¿A dónde va Indoamérica?*, 1935, pp. 21 y 32. Haya revisa también los vocablos Iberoamérica e iberoamericanismo, histórica y políticamente sinónimos de "lo hispano" y geográfica y etnográficamente incluyentes de "lo lusitano". Una expresión de la profundidad del pensamiento de Haya al respecto está signada en la ironía con que postula la posibilidad técnica del nombre más auténtico de lo americano: "ibero-lusitano-franco-áfrica-americanos", en franca alusión a las construcciones academicistas como la de Gerardo GALLEGOS, quien propone el empleo del concepto "Indo-América Latina", en "No existe nacionalidad en nuestra América", publicado en *Amauta*, III, 13 (feb.), 1928, p. 36.

La palabra circundante, los métodos rígidos o flexibles, brutales o corteses, son las formas, en las que no está todo. Lo trascendente es lo que está más allá de las formas. Lo político es el panamericanismo; lo económico, es el imperialismo, y a nuestros pueblos fundamentalmente no les interesa, ni puede interesarles, el panamericanismo más que el imperialismo.[37]

Finalmente, como es ya posible determinar, Haya proyecta su binomio conceptual Indoamérica-indoamericanismo, tanto como formulación contraria a la experiencia "panamericanista", como al horizonte de futuro contenido por el concepto "panamericanismo":

El periodo "latinoamericano", que remplazó históricamente al "hispanoamericano", puede ser que sea sucedido por la etapa "panamericanista". Nosotros luchamos porque no ocurra así, especialmente por el contenido imperialista del concepto [...] Los vanguardistas antimperialistas de América [...] hemos adoptado la denominación Indoamericanismo como expresión fundamental [...] La nueva revolución de nuestra América será revolución de sentido indio. De conciencia o subconciencia indígena expresada en una renovación económica y social.[38]

Con lo hasta aquí expuesto, parece plausible ya establecer algunas de las distinciones básicas de la semántica indoamericana. Así, mientras que para el indigenismo socialista de Mariátegui la revolución en Indoamérica asume caracteres esencialmente indios —de arquetipo mítico— dentro de las determinaciones transhistóricas del socialismo, para Haya aquélla no puede ser más que de "conciencia indígena" y remitida históricamente al continente siguiendo la trayectoria de la utopía bolivariana y contemporaneizándola con la revolución social.[39]

De igual manera, en tanto que la ucronía mariateguiana —como proyección episódica del socialismo indoamericano—, satura el futuro con el desarrollo y conversión de la alteridad indígena en la alternidad de la civilización india, la expresada por el indoamericanismo de Haya, hasta este momento, lo hace oponiendo a Occidente una alternidad directa, aún difusa y en germinación, básicamente asentada sobre la confluencia del relativismo moderno y la floración telúrica del indio:

[37] HAYA, "Mutabilidad del panamericanismo", en *¿A dónde va Indoamérica?*, 1935, p. 90.

[38] HAYA, "El significado político del nombre", en *¿A dónde va Indoamérica?*, 1935, pp. 28-29.

[39] Revolución social, por ejemplo a la manera de Sandino, quien se proclama por los mismos años, en tanto que revolucionario liberal, un "español indio de América". Véase el "Manifiesto político" del 1 de julio de 1927, en RAMÍREZ (comp.), 1979, pp. 87-88.

> Los revolucionarios americanos defendemos la expresión Indoamericanismo como denominación de nuestro gran movimiento renovador y unitario antimperialista. Las invasiones de las razas sajonas, ibéricas y negras, como asiáticas y del resto de Europa, que nos han llegado, nos llegan y nos llegarán, han contribuido y contribuyen a contextuar la América nueva. Empero, pervive bajo todas ellas la fuerza y la psicología del indio.[40]

Por último, como conceptos de aceleración, las acuñaciones de Mariátegui se escindieron políticamente en significantes autónomos, si bien no contradictorios, sí excluyentes por sus mutuas pretensiones de universalidad: el socialismo (indoamericano) se diluyó en la vorágine mundial de otros *ismos*, como el comunismo, y el indigenismo (socialista) terminó por ampararse pragmáticamente en el Estado revolucionario. La Indoamérica y el indoamericanismo de Haya, por el contrario, durante la siguiente década y ya desprendidos en lo fundamental del aprismo, habrían de producir, o más bien conformar, el antecedente inmediato y programable de la era total: el Estado indoamericano.

V

> Por juicio final del mundo se debe comprender la destrucción de la injusticia sobre la tierra y reinar del Espíritu de Luz y Verdad, o sea el Amor. También habréis oído decir que en este siglo veinte, o sea el Siglo de las Luces, es la época de que estaba profetizado el Juicio Final del Mundo. Pues bien hermanos: el siglo en cuestión se comprende de cien años y ya vamos corriendo sobre los primeros treinta y uno; lo que quiere decir que esa hecatombe anunciada deberá quedar definida en estos últimos 69 años que faltan. Lo que ocurrirá es lo siguiente: que los pueblos oprimidos romperán las cadenas de la humillación, con que nos han querido tener postergados los Imperialistas de la Tierra.
>
> A.C. SANDINO
> *Del manifiesto "Luz y verdad"*

Durante la década de los años treinta, las estructuras de la historia política continental se transforman en congruencia con tres contextos fundamentales:

[40] HAYA, "El significado político del nombre", en *¿A dónde va Indoamérica?*, 1935, p. 28.

la consolidación de los estados nacionales —en muchos casos al amparo de la sucesión de las etapas posbélicas de la Revolución mexicana—; la recomposición de la política panamericanista impulsada por el presidente Roosevelt y su empresa de "buena vecindad", y la aguda experiencia producida por el inminente estallamiento de la Segunda Guerra, ampliamente traducida como fuente de prognosis histórica y política.[41]

En correspondencia con ellos también, la semántica del indoamericanismo de Haya accede al nivel epistemológico de la filosofía de la historia por medio, primordialmente, de la síntesis histórico política contenida en su categoría *de espacio y tiempo histórico*.[42]

Lo que de dicha tesis destaco ahora como central, radica en la conformación hecha a partir de ella de una nueva estructura significante para los conceptos indoamericanos, según la cual, y con base en la postura de las dos Américas ya recordada, la experiencia y el horizonte de la Revolución mexicana se adhieren, primero, a los singulares *República*, *Estado* o *nación indoamericana* y, después, a su plural, *estados indoamericanos*, sólo cohesionados continentalmente entonces, por un singular colectivo ya plenamente politizado aunque todavía de empleo restringido: el indigenismo.

De esta forma, mientras que el apercibimiento de la aceleración revolucionaria se mantiene intacta bajo la égida socialista y comunista,[43] en el

[41] Respecto a la delicada relación entre Estado nacional y revolución, derivo por lo pronto mis aseveraciones de las siguientes ideas de Koselleck: "Desde 1789, todos los pronósticos se caracterizan por el hecho de contener un coeficiente de movimiento, que se entiende como 'revolucionario', cualquiera que sea la precedencia de los pronósticos. También el Estado cayó bajo el mandamiento previo de la 'revolución' y así se comprende que, al germanizar el Diccionario de la Academia Francesa en el Berlín ilustrado del 1800, se tradujera el neologismo *contrerévolutionnaire* como 'enemigo del Estado'. Así pues, quien respete al Estado tiene que ser 'revolucionario' —como predefinió la izquierda hegeliana [...] Con respecto a la tendencia revolucionaria una vez desencadenada, desde entonces converge a trechos el concepto de *reforma* con el de *revolución*, una convergencia que sería con frecuencia agotadora en la polémica política, pero cuyo núcleo objetivo estaba contenido en presión general hacia la planificación social del futuro". KOSELLECK, 1993, p. 77.

[42] Presente desde sus primeros escritos en la forma de un relativismo historicista y apuntalado teóricamente durante su exilio en Alemania durante 1929-1931, Haya no introduce la categoría de *espacio tiempo histórico* como ontología del indoamericanismo sino hasta 1940, en su ensayo "La verdad del aprismo". Esto no quiere decir, sin embargo, que con anterioridad el escritor peruano no hubiese empleado el concepto de manera decisiva en sus discursos. Según Cossío, Haya lo concibió en el entorno universitario de Berlín, en el año 1930, a raíz de sus conversaciones con el profesor Alfons Goldschmidt sobre las relaciones entre el marxismo y la teoría de la relatividad de Einstein. Véase COSSÍO, 1946, pp. 192-193.

[43] Como pruebas suficientes, que no concluyentes de lo anterior, véanse dos notas aparecidas en *El Machete*, periódico del Partido Comunista Mexicano, Sección de la Internacional Comunista. La primera, titulada elocuentemente "El aceleramiento del ascenso revolucionario", fue

ámbito continental, ésta adquiere los rasgos realistamente posibles y ya determinados efectualmente por la experiencia mexicana, a saber: un antimperialismo matizado en su beligerancia revolucionaria por la condición geopolítica y un mestizaje cósmico del que se decantarán sólo los aspectos funcionales para justificar y legitimar la indigenización psicológica del continente.

En términos generales, dichas transformaciones pueden ser referidas semánticamente a la relativización extrema que Haya realiza sobre el concepto de revolución que, de una polivocidad abundante y ciertamente confusa, primero se sintetiza y se distingue de la "revolución socialista" mediante el adjetivo más abierto de lo "social" y, después, se traslada, si bien manteniendo una relación de concomitancia con el concepto anterior, hacia la definición más concreta y menos historizante de lo "político".[44]

El primer cariz —sin olvidar que una temprana distinción entre la revolución indoamericana de Haya y la revolución socialista es, desde 1924, su horizonte bolivariano de sentimiento indígena— se encuentra claramente descrito ya en los textos hayistas hacia 1928, tanto por lo que respecta a la perspectiva científica con la que se evalúa la sucesión histórica:

> [...] antes de la revolución socialista que llevaría al proletariado —clase en formación en Indoamérica— [al paraíso rojo], nuestros pueblos deben pasar por periodos previos de transformación económica y política y quizás por una revolución social —no socialista— que realice la emancipación nacional contra el yugo imperialista y la unificación económica y política indoamericana,

como por lo que se refiere al carácter efectual de su realización y de su proyección:

> Ninguna experiencia histórica, en verdad, más cercana y más aprovechable para los indoamericanos, que la que nos ofrece México. En mi concepto la Revolución mexicana es nuestra revolución; es nuestro más fecundo campo de ensayo reno-

publicada el 30 de septiembre de 1931 y, la segunda, una entrevista con un "camarada interprete" indígena, en el que éste hace profesión de fe de los fines comunistas, corresponde a los días 10 y 30 de marzo de 1933.

[44] Sobre ambas modalidades Koselleck establece: "[...] Cuando el joven Marx acuñó la formulación dualista de que una revolución descompone a la sociedad anterior en la medida en que es social, [y de que] una revolución derriba el poder anterior en la medida en que es política, estaba formulando como principio universal algo que sólo era posible pensar a partir de 1789 [...] Sigue siendo de hecho, una cuestión clave de la historia moderna en qué medida coinciden o no una revolución política y una social, y si dependen la una de la otra". KOSELLECK, 1993, p. 78.

vador. A las puertas del más poderoso e imperialista país de la tierra, México ha hecho lo que su realidad le ha permitido hacer. Y no hay que olvidar que México en su lucha revolucionaria por su independencia económica fue hasta donde pudo ir solo. Ningún país aislado de Indoamérica podría haber ido más lejos. Ésa es la primera lección que nos ofrece la Revolución mexicana: [...] sólo se salvará por golpes de instinto o de rebeldía, o por un estudio científico y una dirección más segura y sabia de su política, que en esta lucha no puede estar desligada del concurso revolucionario de los demás pueblos indoamericanos, [...] de la unificación económica y política de la gran nación indoamericana.[45]

Concebida desde esta perspectiva, como metáfora continental, a la Revolución mexicana le es inherente desde entonces una tensión continua entre sus demarcaciones "nacionales" y su significación internacional, lo que si bien implica algo más que conflictos de conducción y decisión política en lo interno, en lo externo asume una complejidad tal que no encuentra, por estos años, sino una apelación inmanente e instrumentalista a la capacidad traslaticia de conceptos como nación y/o federación.

Sin embargo, el trayecto de la ruta única es claro: un transEstado capitalista, corporativo, multinacional y antimperialista:

Nuestros pueblos deben emanciparse del imperialismo cualquiera que sea su bandera. Deben unirse transformando sus actuales fronteras económicas en meros límites administrativos, y deben nacionalizar, progresivamente su riqueza. Las tres clases oprimidas por el imperialismo: nuestro joven proletariado industrial, nuestro vasto e ignaro campesinado y nuestras empobrecidas clases medias constituirán las fuerzas sociales normativas de ese Estado. Él no será ya el instrumento del imperialismo sino defensor de las clases que representa, vale decir de las grandes mayorías de la población indoamericana.[46]

Por otro lado, el desplazamiento realizado de la primacía concedida a la revolución social, rumbo a la de la revolución política, es ya un proceso directamente vinculado a las modificaciones contextuales señaladas al principio de este inciso, pero también, como lo apunta lateralmente Villegas, en gran medida vinculado a la intensa experiencia política de Haya.[47]

[45] Las dos citas en HAYA, 1936, p. 84.

[46] HAYA, 1936, p. 27.

[47] Villegas considera la participación de Haya en las elecciones peruanas de 1931 y 1936 como definitivas en la transformación de su pensamiento, tanto que, a partir de ello, "[...] renunció a la revolución como método de transformación social y asumió el moderatismo". VILLEGAS, 1972, p. 176.

Este último parte de una idea directriz: la congruencia con su modelo de interpretación histórica y la necesidad de adecuarlo políticamente a las cambiantes circunstancias de su tiempo que, hacia la segunda mitad de la década, mostraba sin duda modificaciones relevantes.

El ascenso en 1933 del Partido Demócrata de Estados Unidos al poder y las subsiguientes gestiones políticas de "buena vecindad" de los presidentes Roosevelt y Hoover, representan para Haya un "viraje promisorio del panamericanismo" que, al ser también, en parte, consecuencia de la "cruzada indoamericana", se convierte en un elemento imprescindible para recomponer los límites y la disponibilidad históricos a los que deberá sujetarse la cambiante relación entre las dos Américas. Y, como es natural, en este sentido, la Revolución mexicana adquiere nuevamente posibilidades emblemáticas, tanto por lo que se refiere a sus aspectos más sencillamente "paradigmatizables" en el continente, como la reforma agraria y el proceso efectivo de nacionalización de la riqueza, como por lo que respecta a los alcances que dichos avances expresan en los términos muy específicos del nexo Indoamérica-América del Norte. Por último, la inminencia de la guerra —reiteración concluyente de la decadencia occidental y de la verosimilitud futurológica del Nuevo Mundo— propició que los contenidos más generales de la unidad indoamericana se concentraran en los requerimientos políticos más inmediatos y que el vínculo interamericano se asumiera desde posiciones estratégicas menos polarizadas.

A partir de esta contextualización, en un texto de 1938 en el que aparece ya decisivamente formulada la categoría de espacio tiempo histórico, Haya realiza una revisión de sus trabajos anteriores con la intención de sistematizar un pensamiento que califica sin mayor asomo de duda como "nuevo léxico político" e, incluso, como "nueva semántica histórica".[48] En él Haya precisa la hermenéutica que dirige su comprensión de la simbiosis entre historia, política y lenguaje:

> [...] nuestra dividida "Nación de Veinte Estados" ha sido llamada principalmente Hispano (o Ibero) América, América Latina e Indoamérica, aunque también se pretendió identificarnos como "Eurindia", "Indoiberia" e "Indolatina". Pero los tres nombres más conocidos no son sólo denominaciones continentales, vale decir de continente en su sentido geográfico, sino también de contenido. Cada uno de esos nombres responde a una razón histórica, étnica, espiritual y política.[49]

[48] Véase HAYA, 1979, pp. 7-8.
[49] HAYA, 1979, p. 9.

De esta manera, si bien los vocablos "hispano", "ibero" y "latino" siguen siendo definidos mediante lo histórico, lo étnico y lo espiritual en los términos de lo "preterista" y lo "anacrónico" como en 1928, políticamente asumen en este momento una función más particular, determinada nitzscheanamente según las condiciones de la emisión: lo hispano, por parte de la Falange franquista al servicio de la "Internacional Negra"; lo latino, debido a los "anhelos de expansión cultural" de la Italia fascista y de Francia, así como de Inglaterra por "facilidad de expresión", y, finalmente, lo ibero, respondiendo a la estrategia nazi-alemana de dominación racial mediante sus "cómodos vehículos de España y Portugal".[50]

Por otro lado, aunque entre los conceptos panamericanismo e indoamericanismo persiste la relación de contrariedad, ésta aparece suavizada en ambos polos. El primero, aparece ya desligado en cierta forma del imperialismo —que se traslada imbuido de contingencia como significado de los países del eje, así como despojado de cualquier posibilidad de trascendencia histórica y drásticamente reducido a su acepción decisionista:

> [...] los afanosos de que nos confundamos en el gran imperio americano del Norte, propugnan por el simple nombre de "América", o por su contemporáneo equivalente lato, "Panamérica" y, naturalmente, son voceros obsecuentes del elástico "panamericanismo" que rige en Washington y muchas veces influye y tuerce Wall Street.[51]

Por su parte, el indoamericanismo, además de que emerge adherido a una precisa enunciación filosófica,[52] expresa ya de manera definitiva los componentes centrales de su constitución temporal. Es decir, en tanto que su horizonte de expectativa continúa desplegándose futurológicamente, el contenido sustancial de su espacio de experiencia se mueve de la dimensión temporal histórica de la revolución indoamericana, hacia la del Estado nacional revolucionario, vigente en la ejemplar —por efectual— *República indoamericana*:

> [...] El término "Indoamérica" es más amplio, va más lejos, entra más hondamente en la trayectoria total de nuestros pueblos. Comprende la prehistoria, lo indio, lo ibérico, lo latino, lo negro, lo mestizo y lo "cósmico" —digamos, recordando a Vasconcelos— manteniendo su vigencia frente al porvenir. Es término "muy an-

[50] HAYA, 1979, p. 13.
[51] HAYA, 1979, p. 10.
[52] "[El indoamericanismo es] la unidad superior de los que sostienen la tesis del 'hispanoamericanismo' y la antítesis del 'latinoamericanismo'. El concepto Indoamérica completa la triada, por que en su valor de síntesis incorpora todas las razones de uno y otro lado, aducidas en esta polémica, y determina y señala a nuestro continente, aludiendo a su contenido social, étnico, político, idiosincrásico, lingüístico". HAYA, 1979, pp. 13-14.

tiguo y muy moderno", que corresponde justamente a la presente etapa revolucionaria de nuestra América, apenas iniciada en México, en que aparece la gran síntesis de oposición de contrarios que impulsan el devenir de nuestra Historia.[53]

Ahora bien, desde este medular enfoque, la Revolución mexicana asume una doble posición: como revolución social es ya impronosticable en el nivel continental, por lo que su realizabilidad se desplaza —incluso cancelando las etapas de su pasado más inmediato— al espacio experiencial, de límites nacionales e institucionalmente republicanos, de la revolución política. No la permuta de una por la otra, sino la adecuación del planteamiento que deriva de la última la consecución de la primera, dado el peculiar espacio y tiempo histórico indoamericano.

Esta circunstancia que puede ser abordada congruentemente también desde el discurso socioeconómico de Haya, se confirma dentro de su semántica política al observar la presencia de una noción considerada hasta entonces por él insustancial e, incluso, "contrarrevolucionaria": *la patria*. Porque lo crucial no es, en lo que sigue, la reiteración de la unidad continental, sino la clara expresión adquirida por las patrias individuales:

> Saber —y que sepan nuestras masas, porque sin ellas no hay política verdadera— cuál es de las Américas la nuestra y por qué cada patriotismo, que en ella delimitan fronteras y sombrean fronteras nacionales, debe estar sólidamente complementado con el amor y el conocimiento bolivariano: con la conciencia histórica de la indivisible unidad continental. Distinguir entre las patrias de Europa —separadas por barreras étnicas, idiomáticas, culturales y de tradiciones hostiles— y el sentido renovado de patria en Indoamérica que debe completarse con el sentimiento, con la comprensión y con la positiva hermandad de sus veinte repúblicas.[54]

Igualmente, al establecer la identidad entre indoamericanismo y Revolución mexicana, Haya está delimitando al mismo tiempo la identidad entre el indio y la revolución desde su significado político más profundo: no que el indio sea el sujeto histórico de las revoluciones políticas en Indoamérica, sino que, justamente por su imposibilidad histórica para serlo, su actuación se traslada como sustancia hacia el horizonte de expectativa que entonces la guía, y

[53] HAYA, 1979, p. 10.

[54] HAYA, 1979, p. 7. En 1926, Haya escribe: "Los hombres de la vieja generación latinoamericana no vieron en la guerra más que la afirmación de las potencias armadas y proclamaron, con más optimismo que nunca, la victoria de sus sistemas, realzados por el vocabulario de Wilson, que se esforzaron en imponer, por todos los medios, en las veinticuatro pequeñas patrias en que está dividido, gracias a nacionalismos importados, nuestro continente latinoamericano". Véase HAYA, "La reforma universitaria y la gran lección de la guerra", 1926, en CÚNEO (comp.), 1988, p. 231.

que, por lo mismo, enriquece dialécticamente (socialmente) la experiencia que la proyecta y realiza.

Planteado de esta manera, o sea, como filosofía de la historia, el indoamericanismo adquiere su autenticidad no de la pura alteridad indígena desplegada temporalmente, sino de una síntesis mayor, de un mestizaje "indigenizado" futurológicamente que alude ya, sin nombrarlo, al indigenismo como su vía política de acción:

> Europa ha dado muchas fórmulas de realización y afirmación para [los] enunciados que son expresión de anhelos motores de la Historia. Pero quizá lo más trascendente del "nuevo lenguaje político" de Indoamérica será demostrar que fuera y contra los cánones europeos pueden nuestros pueblos hallar sus postulados propios de Justicia y Libertad [...] ¡No nos avergoncemos de llamarnos indoamericanos![55]

VI

Percibida en esta original tesitura, la nueva semántica indoamericana advierte una modificación sustancial: desborda los límites del aprismo y se postula disponible para regular la inserción histórica del continente al devenir trascendental.

Dos son, discursivamente, los aspectos centrales de este proceso: por un lado, el añejo vocablo significante de lo *interamericano* en el sentido bolivariano, amplía su contenido de experiencia —obviamente impulsado por el relativismo inherente al espacio y al tiempo histórico— hasta referir una relación de igualdad entre las dos Américas y, por el otro, al ser la circunstancia indigenista la determinante dentro de la ucronía indoamericana, el vocablo *indigenismo* emerge como el concepto político capaz de traducir la experiencia de los estados indoamericanos en acción revolucionaria continental, y, por ello, también, en cierta forma, en horizonte de expectativa universal.[56]

[55] HAYA, 1979, pp. 7 y 16. Para sostener su premisa básica de que "[...] con el sentido moderno del indio [...] nuestra América va transformándose y definiéndose en el crisol de una nueva raza y de una nueva cultura", Haya recurre a las observaciones que, apoyado en el psicoanálisis de Jung, realiza el conde Keyserling sobre "[...] la trascendencia telúrica del indio en nuestro continente". Dice que "la tristeza indoamericana no tiene nada de trágica. (Y esa tristeza optimista es el acicate dolido y férvido de nuestra revolución)". Descubre que en estos pueblos "encontramos hoy en día indicios de una concepción autóctona y original del Universo". Reconoce que "precisamente la intelectualidad y la pasividad de Indoamérica pueden conferirle en este viraje de la Historia una misión trascendental para la Humanidad", porque "existen ya las condiciones" y le parece "asegurado el porvenir indoamericano", deduciendo que "es posible que el próximo renacimiento del espíritu surja en Indoamérica para la salvación de los hombres todos".

[56] Sobre la definición de lo interamericano, véase HAYA, 1938 pp. 73ss. "[...] El viejo pa-

En términos generales, puede decirse que la gestación de esta nueva composición discursiva sobre la base hayista, parte documentalmente de la Séptima Conferencia Internacional Americana, celebrada en Montevideo en 1933, y en la que es encomendada a la Unión Panamericana

> [...] la organización en la ciudad de México de una Conferencia Interamericana de Indigenistas Americanos con participación de todos los países que consideren provechoso un intercambio de información y opiniones del problema de protección a las razas vernáculas y de civilización en las tribus de las grandes selvas.[57]

Enunciando lo interamericano todavía en su acepción tradicional, esta convocatoria fue reiterada el año de 1937, en la Tercera Conferencia de Educación llevada a cabo en México y también un año después en el marco de la Octava Conferencia Internacional Americana, aunque en ésta aparece ya situada dentro del ámbito de definición que caracterizará la *asimilación* y la *integración* de lo indio como dinámicas conformantes de los estados nacionales interamericanos.[58]

Es imprescindible señalar que, a pesar del tono de lo anterior, en lo relativo al Congreso de Indigenistas, los gobiernos participantes en la Octava Conferencia se adhirieron a la propuesta presentada por la comisión de México y asumida por las de Bolivia, Colombia, Ecuador, Estados Unidos, Guatemala y Perú, en la que tanto el Congreso Continental —a realizarse el mes de agosto de 1939 en La Paz, Bolivia— como el Instituto Interamericano de índole permanente que de las resoluciones de aquél se derivaría,[59] se adjetiva-

namericanismo —que tanto ayudó a la diplomacia del dólar— debe ser remplazado por un interamericanismo sin amos ni vasallos, sin hegemonía del fuerte y sumisión rendida de los débiles".

[57] *Acta Final. Séptima Conferencia Internacional Americana*, 1934, art. XCIII, p. 128.

[58] Véase *Conferencias Internacionales Americanas. Primer suplemento*, art. 2 del acápite titulado "Protección a los núcleos indígenas americanos", 1938-1942, pp. 28-29.

[59] El Instituto Indigenista Interamericano se crea oficialmente a partir del inciso e) de la resolución LXX del Primer Congreso Indigenista Interamericano, la cual faculta a la Comisión Permanente de dicho Congreso para "[...] elaborar el plan de organización [del Instituto] y someterlo a la aprobación de los países de América". Reunida en la Ciudad de México la convención creada para tal efecto, el organismo se instituye el 29 de noviembre de 1940, con la suscripción de Costa Rica, Cuba, Panamá, Paraguay y Perú y con la ratificación de Ecuador, El Salvador, Estados Unidos, Honduras, México y Nicaragua. Comienza sus actividades el mismo año bajo la dirección de Moisés Sáenz y hacia finales de 1941 edita ya sus dos publicaciones periódicas fundamentales: *El Boletín Indigenista* y *América Indígena*. Véase *Acta Final. Primer Congreso Indigenista Interamericano*, 1940, p. 50. La convención que estatuye el Instituto se encuentra en sus pormenores en *Perú Indígena*, I, 1 (sept.), 1948, pp. 5-16.

ron con el tradicional concepto de *Indianista* y no con el neologismo moderno de *Indigenista*.[60]

A pesar de ello, pasados dos años y una vez que el gobierno de Bolivia hubo "accedido gentilmente" a que el Congreso se celebrase en Pátzcuaro, Michoacán, es el vocablo "indigenista" el que aparece en la invitación que, para tal efecto, el gobierno mexicano dirige a sus similares de Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Colombia, Costa Rica, Cuba, República Dominicana, Ecuador, Estados Unidos de Norteamérica, Guatemala, Honduras, Nicaragua, Panamá, Paraguay, Perú, El Salvador, Uruguay y Venezuela, así como a la Unión Panamericana y al gobierno de Canadá.[61]

Celebrado entre el 14 y el 24 de abril de 1940, el Primer Congreso Indigenista Interamericano debe considerarse como índice de la historia que lo produce y como factor de las historias posibles a las que da singular origen. De la exégesis de documentos que lo componen —tanto como desiderata y normatividad de la "política indigenista" que con él mismo se inaugura, tanto como condensación y atalaya de posturas grupales y/o individuales— ha de surgir la descripción del tiempo histórico del indigenismo que campea, casi por entero, las dos décadas siguientes de la historia americana.[62]

Sin embargo, como etapa concluyente, la semántica del Congreso alude al carácter efectual del *indoamericanismo* que, aquí, se ha sostenido como tiempo alterno de la revolución. Baste, en este último sentido, la transcripción de dos citas que buscan —al interactuar libremente— establecerse como nú-

[60] Véase el *Informe de la delegación mexicana a la Octava Conferencia Internacional Americana*, 1940, p. 41. Aquí, la distinción entre lo indiano y lo indígena parece confirmar la precaria función política asignada al concepto de indigenismo por la representación mexicana todavía en 1938.

[61] Véase *Acta Final. Primer Congreso Indigenista Interamericano*, 1940, p. 1. La elección de lo indígena sobre lo indiano es consecuencia directa de la labor realizada por el grupo de personalidades mexicanas y peruanas que el gobierno sede invita a responsabilizarse de la organización del Congreso y que después participa en él como delegación oficial. No parece innecesario resaltar que de un total de 39 personas que suman en conjunto ambas delegaciones, sólo cuatro no pueden ser incluidas estrictamente dentro de la misma generación de Haya y Mariátegui (los dos nacen en 1895).

[62] Una precisión importante al respecto, la establece el hecho de que mientras en el entorno del Primer Congreso el concepto de indigenismo no aparece de manera significativa —por ejemplo el Acta Final se refiere permanentemente al "movimiento indigenista"—, en el número inicial de la revista *América Indígena*, publicación "científica y académica" del Instituto, correspondiente al último trimestre de 1941, el concepto se emplea ya de forma estructural. Véase el editorial, en el que la labor del Instituto se designa como "nuevo indigenismo" y el artículo de Carlos Girón Cerna, "El indigenismo y el indio", en el que el concepto se define como el proceso que complementa y "[...] enriquece la cultura universal con el aporte americano, en el mismo camino del indio". Ambos textos en *América Indígena*, I, I, pp. 6 y 18.

cleos significativos de un tiempo histórico que, al realizarse conceptualmente, anuncian también ya los contenido del tiempo por venir.

Resolución primera del Primer Congreso Indigenista Interamericano:

> [...] es deber de este Congreso señalar los grandes derroteros que deben seguir los *Estados de Indoamérica* en su política económica y social a favor de la raza indígena que integran sus distintas nacionalidades.[63]

Y, del discurso pronunciado por el doctor José Ángel Escalante, delegado de Perú, pronunciado en la clausura del Congreso en representación *interamericana* de las delegaciones que lo constituyeron:

> [...] México ha realizado, en gran parte, el programa del movimiento. La revolución ha dejado de ser lo que fue en sus orígenes; un impulso y un ímpetu para convertirse en una doctrina que marcha, una realidad que se palpa, una esperanza de la que nadie duda, un horizonte que todos contemplan. Este Congreso Indigenista es una de las formas logradas de la *Revolución mexicana que, en este caso, ya abarca a todos los pueblos del continente.*[64]

REFERENCIAS

Revistas
Amauta
América Indígena
Boletín Indigenista
México Agrario
Perú Indígena
El Proceso del Gamonalismo. Boletín de Defensa Indígena (suplemento de *Amauta*)

Periódicos
El Machete
El Universal

[63] *Acta Final. Primer Congreso Indigenista Interamericano*, 1940, p. 11.

[64] *Discurso del Dr. José Ángel Escalante, Delegado de la República de Perú, en ocasión de la clausura del Primer Congreso Indigenista Interamericano, en representación de las delegaciones que lo constituyeron*, 1940, p. 150.

BIBLIOGRAFÍA

Acta Final

1934 *Acta Final. Séptima Conferencia Internacional Americana.* Montevideo: Florensa.

Acta Final

1940 *Acta Final. Primer Congreso Indigenista Interamericano.* México: Comisión Permanente del Congreso Indigenista Interamericano.

ARCINIEGAS, Germán

1923 "Los estudiantes y el gobierno universitario", en CÚNEO (comp.), 1988, pp. 207-216.

ARDAO, Arturo

1980 *Génesis de la idea y el nombre de América Latina.* Caracas: Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos.

CASAL, Juan M.

1992 *Mariátegui. El socialismo indoamericano.* Lima: Proyección.

Conferencias...

1956 *Conferencias Internacionales Americanas. Primer Suplemento 1938-1942. Recopilación.* México: Secretaría de Relaciones Exteriores.

CONVENCIÓN

1948 "Convención que estatuye el Instituto Indigenista Interamericano", *Perú Indígena,* I, I (sept.), pp. 6-16.

COSSÍO DEL POMAR, F.

1946 *Haya de la Torre: el indoamericano.* Lima: Editorial Nuevo Día.

CÚNEO, Dardo (comp.)

1988 *La reforma universitaria.* Caracas: Biblioteca Ayacucho.

DISCURSO

1940 "Discurso del Dr. José Ángel Escalante, Delegado de la República del Perú, en ocasión de la clausura del Primer Congreso Indigenista Interamericano, en representación de las delegaciones que lo constituyeron", *México Agrario,* II, 2 (abr.-jun.), pp. 147-152.

DOCUMENTO

1928 "México y la ciudadanía hispano-americana. Documento de la ley votada por el parlamento mexicano a propuesta del senador Higinio Álvarez", *Amauta,* III, 15 (may.-jun.), pp. 18-21.

FALCÓN, Jorge

1980 *Mariátegui y la Revolución mexicana y el Estado "anti"-imperialista.* Lima: Empresa Editora Amauta.

GALLEGOS, Gerardo

1928 "No existe nacionalidad en Nuestra América", *Amauta,* III, 13 (feb.), p. 36.

GAETE, Jorge

1989 *Historia de un lenguaje infortunado. Mariátegui y el marxismo.* Caracas: Anauco Ediciones.

GAOS, José
1990 *Pensamiento de lengua española*, en *Obras completas*, t. VI, México: Universidad Nacional Autónoma de México.
GIRON, Carlos
1941 "El indigenismo y el indio", *América Indígena*, I, I (oct.-dic.).
GONZÁLEZ, Julio
1923 "Significado de la reforma universitaria", en CÚNEO (comp.), 1988, pp. 187-216.
GONZÁLEZ, Manuel (comp.)
1980 *La Revolución mexicana ante el pensamiento de José Carlos Mariátegui.* México: Editorial del Gobierno del Estado de Tabasco.
HAYA, Raúl
1925 "La reforma universitaria y la realidad social", en CÚNEO (comp.), 1988, pp. 227-229.
1926 "La reforma universitaria y la gran lección de la guerra", en CÚNEO (comp.), 1988, pp. 30-231.
1927 *Por la emancipación de América Latina.* Buenos Aires: Gleizer Editor.
1928 "El problema histórico de nuestra América", *Amauta*, III, 12 (feb.), pp. 21-23.
1933 *Construyendo el aprismo.* Buenos Aires: Editorial Claridad.
1935 *¿A dónde va Indoamérica?* Santiago de Chile: Ercilla.
1936 *El anti-imperialismo y el APRA.* Santiago de Chile: Ercilla.
1938 *La VII Conferencia Panamericana. ¿Otra comedia? Frente norte e indoamericano contra la internacional negra.* Santiago de Chile: Gutenberg.
1956 *Treinta años de aprismo.* México: Fondo de Cultura Económica.
1979 *El lenguaje político de Indoamérica.* México: Universidad Nacional Autónoma de México.
HIDALGO, Alberto
1927 "Revolución" (poema), *Amauta*, II, 7 (mar.), p. 33.
INFORME
1940 *Informe de la Delegación de México a la Octava Conferencia Internacional Americana, reunida en Lima, Perú, del 9 al 27 de diciembre de 1983.* México: Secretaría de Relaciones Exteriores.
INGENIEROS, José
1924 "La reforma en América Latina", en CÚNEO (comp.), 1988, pp. 221-222.
KOSELLECK, Reinhart
1993 *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos.* Barcelona: Paidós.
MARIÁTEGUI, José, C.
1927 "La nueva cruzada pro-indígena", *El Proceso del Gamonalismo. Boletín de Defensa Indígena* (suplemento de *Amauta*) I, 1 (ene.), pp. 1-2.
"Indigenismo y socialismo", *El Proceso del Gamonalismo. Boletín de Defensa Indígena* (suplemento de *Amauta*), I, 3 (mar.). pp. 37-39.

1928 "Aniversario y balance", *Amauta*, III, 17 (sept.), pp. 1-5.
1979 *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana.* México: Ediciones ERA.

MARRAMAO, Giacomo
1982 *Lo político y las transformaciones. Crítica del capitalismo e ideologías de la crisis entre los años veinte y treinta.* México: Siglo XXI Editores.
1989 *Poder y secularización.* Barcelona: Península.

MELGAR, Ricardo
1995 *Mariátegui: Indoamérica y la crisis de Occidente.* Lima: Amauta.

MORALES, Salvador
1994 *Primera Conferencia Panamericana: raíces del modelo hegemónico de integración.* México: Centro de Investigaciones Jorge Tamayo.

PONCE, Aníbal
1924 "El año 1918 y América Latina", en CÚNEO (comp.), 1988, pp. 223-225.

PAVLETICH, Esteban
1929-1930 "La revolución mexicana, ¿Revolución Socialista?", *Amauta*, III, 26 (sept.-oct.), pp. 57-67, y III, 28 (ene.), pp. 30-36.

RAMÍREZ, Sergio (comp.)
1979 *El pensamiento vivo de Sandino.* San José, Costa Rica: Editorial Universitaria Centroamericana.

RODÓ, José, E.
1990 *Ariel.* México: Editorial Porrúa.

VILLEGAS, Abelardo
1972 *Reformismo y revolución en el pensamiento latinoamericano.* México: Siglo XXI Editores.

VINCENZI, M.
1925 *Caracteres americanos.* San José, Costa Rica: Imprenta y Librería Trejos Hermanos.

LA DISCUTIDA IDENTIDAD LATINOAMERICANA: DEBATES EN EL *REPERTORIO AMERICANO*, 1938-1945

ALEXANDRA PITA GONZÁLEZ
El Colegio de México

Cuestionarse sobre la identidad latinoamericana ha sido una preocupación constante y latente en la historia del pensamiento de los países que conforman esta parte del continente americano. A partir de la multiplicidad de propuestas que se han formulado para buscar una respuesta, se puede observar que el espacio que se extiende desde el río Bravo hasta el Cabo de Hornos ha sido bautizado bajo distintos nombres, entre los cuales resaltaron en el siglo XX los de Latinoamérica, Hispanoamérica, Iberoamérica, Indoamérica y Panamérica. Así, estudiar el origen y desarrollo de estas denominaciones implica adentrarse en las distintas representaciones que han sido elaboradas sobre este conjunto de países y pueblos que constituye un mosaico de sociedades entrelazadas geográfica y culturalmente y, de forma implícita, sobre el desafío complejo de marcar tanto las coincidencias como las diferencias con otras colectividades.

En septiembre de 1936, durante la Séptima Conversación de Cooperación Intelectual de la Sociedad de Naciones en Buenos Aires, los representantes de la intelectualidad latinoamericana expresaron una gran preocupación por definir la unidad y diversidad de América Latina, así como el estado de las relaciones entre este conjunto y el Viejo Mundo europeo. Los diagnósticos emitidos en esa reunión fueron elocuentes: mientras el mexicano Alfonso Reyes declaraba enfáticamente que América Latina había "alcanzado la mayoría de edad", el argentino Juan Terán diagnosticaba un divorcio entre la cultura americana y la europea a partir de la decepción causada por el desarrollo de la Gran Guerra y de la Guerra Civil en España.[1]

El presente trabajo constituye un intento por contribuir a una reflexión sobre los procesos de construcción de identidad a partir del análisis de las respuestas elaboradas por un grupo de inquietos intelectuales latinoamericanos que escribieron en el periodo entre 1938 y 1945 en la revista costarricense *Repertorio Americano*. Específicamente, nos preguntamos ¿cómo repercutieron

[1] PEN Club de Buenos Aires, 1937.

dos grandes acontecimientos mundiales, la Guerra Civil Española y la Segunda Guerra Mundial, en el cuestionamiento de la identidad latinoamericana realizado por los intelectuales? Consideramos como idea inicial que la preocupación por definir (y redefinir) la identidad latinoamericana se intensificó a partir del desarrollo de estos sucesos, en tanto ambas circunstancias implicaban un replanteamiento sobre la posición que ocupaba América Latina frente a dos importantes referentes: España y Estados Unidos. Suponemos también que este diagnóstico sobre su posición frente a los otros países, implicó reflexionar sobre las posibilidades que tenía Latinoamérica de pensarse a sí misma de forma independiente del modelo europeo y de qué manera era posible americanizarse sin perder su singularidad frente a Estados Unidos.

Intentaremos sugerir en las siguientes páginas que los términos *Hispanoamérica,* como representación del vínculo entre España y sus antiguas colonias americanas, y *Panamérica,* como la opción continental de formar una unidad defensiva ante las intrusiones europeas, ocuparon un lugar preponderante en las reflexiones de los intelectuales que escribieron en las páginas de *Repertorio Americano.*[2] Para desarrollar esta propuesta dividimos el trabajo en tres apartados. El primero y brevísimo, se dedica a presentar la posición americanista de *Repertorio,* para tratar a continuación las opiniones vertidas en los artículos, agrupándolos en función de los debates sobre los conceptos de Hispanoamérica e hispanidad, por un lado, y de Panamérica e interamericanismo, por otro.

1. EL AMERICANISMO DEL *REPERTORIO AMERICANO*

Publicada entre 1919 y 1958 bajo la dirección de Joaquín García Monge,[3] esta revista cultural se convirtió en un espacio para promover el americanismo, recuperando el sentido de lo que se había propuesto un siglo antes Andrés Be-

[2] En adelante, en las notas a pie de página, citado bajo las siglas *RA*.

[3] Joaquín García Monge nació en 1881 en un pueblo aledaño a San José de Costa Rica donde realizó sus primeros estudios, que prosiguió posteriormente en el Instituto Pedagógico de Santiago de Chile (familiarizándose con los escritos e ideas de Andrés Bello, Domingo F. Sarmiento, Mariano Moreno, Eugenio María de Hostos, Rubén Darío y José E. Rodó). Al regresar a su país en 1904, se desempeñó como profesor de literatura y castellano, cargo al cual renunció por razones políticas. Nuevamente fue nombrado profesor en el Colegio Superior de Señoritas en San José, donde trabajó durante 11 años consecutivos. En este periodo comenzó su primera publicación: la *Colección Ariel,* que se editó desde 1906 hasta 1916. Durante los años de 1916 a 1925 su vida fue muy agitada al desempeñarse en varios cargos: profesor de la Escuela Normal de Costa Rica, editor de *El Convivio* (dedicada a la traducción de autores extranjeros al español), director de la Escuela Normal y, al regreso de su exilio en Nueva York durante el gobierno de Tinoco, nuevamente editor de la publicación *Repertorio Americano,* secretario de Edu-

llo con el primer *Repertorio Americano* publicado en Londres durante la tercera década del siglo XIX.[4] Al respecto, en la revista costarricense se recogía la meta del estudio de todos aquellos temas que superando las particularidades nacionales se relacionaran con "América" y "lo americano", es decir, un análisis que no enfocara sólo las particularidades nacionales sino en el que se pusiera el énfasis en un nivel mayor, subcontinental.[5]

Así, como una verdadera institución cultural, la revista editada en Costa Rica brindó a los intelectuales hispanoamericanos un espacio de comunicación e interacción, fortaleciendo con ello una conciencia colectiva sobre una comunidad imaginada hispanoamericana, aunque no descartara por ello su característica cosmopolita y humanista. Al reproducir en sus páginas ideas e imágenes sobre esta comunidad, recreaba las utopías nacionales y continentales de los intelectuales de la época sobre una patria grande, que pese a sus deseos de amplitud tenía matices excluyentes.[6]

Influido por las ideas de Simón Bolívar y de otros personajes que a lo largo del siglo XIX impulsaron la creación de una unidad entre los países hispanoamericanos, así como por las ideas "arielistas" expresadas por José E. Rodó

cación Pública y director de la Biblioteca Nacional. A partir de 1925 se mantuvo en el cargo de director de la Biblioteca hasta 1936 y prosiguió con la edición de *Repertorio* hasta su muerte en 1958. GARRÓN, 1971, pp. 11-36.

[4] Por revista cultural entendemos aquellas publicaciones que no se dedican exclusivamente a tratar temas literarios sino que abarcan una gran variedad de asuntos: ciencia, historia, política, arte, etc. Esta denominación surgió de las reflexiones teóricas realizadas en las últimas décadas, al cuestionar la pertinencia de seguir clasificando como revistas literarias a una gran parte de las publicaciones periódicas de América Latina realizadas fundamentalmente por grupos de intelectuales que se dedicaron a la construcción de un discurso sobre lo cultural. Sobre este tema remitimos a algunos trabajos como el de CHECA GODOY, 1993; ALTAMIRANO y SARLO, 1983, y GIRBAL-BLACHA y QUATTOCHI WOISSON, 1999. En el caso de *Repertorio,* la temática abordada en cada número incluye la parte artística dedicada especialmente a poesía, cuento y ensayo de distintos movimientos de la época (como el vanguardismo, ultraísmo y romanticismo), así como a temas varios tratados en artículos que hacían énfasis en política, economía o ciencia. Por último, tenía una sección sobre los libros o revistas que acababan de ser publicados.

[5] Cabe aclarar que aunque usualmente las referencias de la época se expresan sobre América Latina como un continente, nosotros lo trataremos como un subcontinente para evitar confusiones. Es interesante observar esta confusión semántica que puede verse como una forma simbólica de apropiarse de un continente, compitiendo así con la respectiva apropiación que implicaba el nombre con el que se autodenominaron desde el siglo XVIII los Estados Unidos de América.

[6] PAKKASVIRTA, 1997, pp. 141-144 y 163-164. El autor menciona que dentro del proyecto de *Repertorio* durante sus primeros años —entre 1919 y 1930— existían dos tipos de exclusiones. La primera referida a la no incorporación de Portugal y Brasil al proyecto integracionista continental, y la segunda en relación con una nación continental blanca y eurocéntrica en la cual los otros elementos del continente —los negros y los indios— no estaban invitados a participar. Para más detalles sobre la política de esta publicación remitimos al capítulo 5 de ese trabajo.

sobre las profundas diferencias existentes entre la cultura latina y la sajona de los países americanos, este americanismo no era para García Monge del todo abarcador en una primera etapa. La unidad debía buscarse primero entre los países latinos de América y posteriormente en todo el ámbito continental, puesto que pensaba que sólo de esa forma se lograría anular el desequilibrio de las fuerzas existente entre ambas partes.[7]

Como lo sugieren los diferentes subtítulos de la revista, la impronta marcada por el director era la de un americanismo en el que se remarcaba la importancia de los lazos culturales que unían a la América hispánica con España.[8] Sin embargo, como una propuesta para un futuro de integración continental en el que se unieran todas las repúblicas del continente, la dirección de la revista tampoco negaba un lugar a esa otra parte sajona, tan distinta a la latina, pero finalmente americana. Como afirmó García Monge al recordar la experiencia transitada durante 25 años en el *Repertorio*:

> Ha sido tribuna y cátedra donde han hablado por las Américas los Jefferson y los Sarmiento, los Lincoln y los Martí, los Emerson y los Rodó [...] Porque he creído durante todo este tiempo que es faena de la cultura hacer amar las figuras próceres de esta cosa grande y sacrosanta que llamamos América.[9]

Este amplio perfil americanista dio cabida, como veremos a continuación, a que la revista publicara las opiniones de intelectuales de diversas nacionalidades, generaciones y corrientes de pensamiento y que aun dentro de estas voces, reflejara los cambios en las interpretaciones que éstos tuvieron durante el periodo sin denotar por ello un quiebre ideológico o la aparición de alguna crítica. En los apartados que siguen, como ya hemos señalado, hacemos hincapié en el impacto que tuvieron los mayores acontecimientos internacionales en dichas interpretaciones expresadas en el *Repertorio Americano* entre 1938 y 1945.

[7] GARRÓN, 1971, pp. 112-113.

[8] Durante sus primeros años, de 1919 a 1922, el subtítulo de *Repertorio* fue "Revista de la prensa castellana y extranjera. De filosofía y letras, artes, ciencias y educación. Misceláneas y documentos". Posteriormente en el año de 1922, en este subtítulo se modificó primero el nombre de "Revista" por el de "Semanario" y el calificativo de "prensa castellana" por "hispánica". Un año después cambió nuevamente para denominarse "Semanario de cultura hispánica...", y finalmente en 1943 se subtituló como "Cuadernos de...". Véase SALVADOR ORTIZ, 1999, pp. 186-187.

[9] Citado en SALVADOR ORTIZ, 1999, p. 184.

2. LA GUERRA CIVIL ESPAÑOLA Y EL HISPANOAMERICANISMO REPUBLICANO EN EL *REPERTORIO AMERICANO*

Hacia 1938 se vivía en España la guerra civil, contienda que movilizó a los intelectuales de Europa y América Latina que simpatizaban con la izquierda o con la derecha, ya que esta lucha fratricida encarnó el enfrentamiento de las grandes tendencias políticas contrapuestas de la época: la democracia y revolución social por una parte, y la reacción contrarrevolucionaria de influencia católica por la otra.[10] En particular, para los integrantes de los movimientos de izquierda de América Latina, la Guerra Civil española brindaba la oportunidad de movilizarse y comprometerse a favor de la causa política republicana, que simbolizaba la legitimidad de la democracia frente al avance de los movimientos fascistas.[11]

En este contexto apreciamos cómo los intelectuales latinoamericanos que escribieron en *Repertorio* no fueron una excepción. Mientras aún se debatía la contienda, quedó explicitado en sus páginas que la postura adoptada por la dirección de la revista, así como por sus colaboradores, manifestaba una clara defensa de la República y un rechazo absoluto a las acciones emprendidas por las fuerzas dirigidas por el general Franco. La guerra civil se presentaba ante estos observadores como un problema que involucraba también a los habitantes del Nuevo Mundo no sólo por los lazos históricos y culturales que unían ambas geografías, sino también porque era la forma de manifestar abiertamente su rechazo al avance del fascismo que amenazaba con desechar los principios liberales de la democracia y la libertad en todo el mundo.

Ante esta postura, vemos aparecer recurrentemente en esta revista el nombre de "Hispanoamérica" para identificar al espacio ocupado por los países antiguamente colonizados por España y el de "hispanoamericanos" para identificar a sus habitantes. En menor medida, fue utilizado también el término de "América Hispana", el cual permitía, en opinión de Alicio Garcitoral, extender la solidaridad hacia otros dos importantes países, ya que al considerarse

[10] HOBSBAWM, 1997, pp. 161-162.

[11] En América Latina dos casos son interesantes de destacar por la intensidad que adquirió esta movilización: el de México y el de Argentina. En el primero, el apoyo al gobierno republicano provino del gobierno nacional, mientras la sociedad civil se dividía entre los que apoyaban a las fuerzas republicanas y los que simpatizaban con los rebeldes falangistas. Sobre las formas en que se desarrolló la movilización mexicana dentro y fuera del país, véase: MATESANZ, 1999; ENRÍQUEZ PEREA, 1998, y PÉREZ MONTFORT, 1992. En el caso argentino, si bien el Estado mantuvo una neutralidad oficial, la agitación de la población en torno a la guerra española fue intensa mediante la realización de numerosos actos públicos y la publicación de una prensa especializada. Para más detalles sobre las organizaciones argentinas que se movilizaron en apoyo a la República, véase TRIFONE y SVARZMAN, 1993, y ACADEMIA DE CIENCIAS DE LA URSS, 1974. También, veáse ANGELL, 1997, pp. 88-89.

"Hispana" se incluía a Portugal y a su antigua colonia en América, Brasil.[12] En este contexto histórico, la identificación con el vínculo español se reforzaría —hasta límites un tanto extremos— como lo demuestra el artículo escrito por el uruguayo Ildefonso Pereda Valdés, y el hispanoamericanismo como principio ideológico tomaría un nuevo auge.[13]

"Antes de la guerra civil española, el hispanoamericanismo era pura ficción", comenzaba afirmando el artículo escrito por Antonio Montalvo. Actuada y dirigida por un coro de voces compuesto por las élites españolas y americanas, esta ficción se basaba para el comentarista en un sentimentalismo "que se apagaba con el último grito poético o con la postrera burbuja de champaña", y se sustentaba exclusivamente en el parentesco étnico resaltado por la expresión literaria. Una vez muerta esta ficción, nace lo que el autor denomina "el nuevo hispanoamericanismo", el cual si bien retoma los vínculos culturales entre ambos, se concreta bajo una necesidad común: la defensa de la causa política e ideológica republicana contra las fuerzas del fascismo. Para que este nacimiento tuviera lugar, opinaba, era indispensable la actuación de los intelectuales, quienes al interpretar los deseos del pueblo podrían guiar correctamente los pasos necesarios a seguir.

Así, ante lo que consideraba una causa justa, afirmaba el autor que era deber de los hispanoamericanos solidarizarse con la República, apoyándola tanto en las trincheras como en la prensa, con el fin de crear una fuerza de debate que luchara simultáneamente en América Latina contra el fascismo de aquellas élites que de este lado del Atlántico, "oprimían al pueblo americano". Por todo esto, concluía Montalvo, "el hispanoamericanismo oficialista y de élite ha muerto por inanición, para dar paso al genuino popular, de envergadura democrática, que sabrá afrontar, por convicción ideológica e interés colectivo, los problemas fundamentales que son hoy la preocupación del mundo entero".[14]

[12] "América Hispana", Alicio Garcitoral, *RA*, tomo 36, núm. 2, p. 30, noviembre de 1938. Es interesante subrayar que en defensa de esta hispanidad se ataca férreamente el término de "Latinoamérica", considerando el autor que esto significa "arrebatarle a la península hispánica con buena o mala fe, un legítimo orgullo [...] pues esta América podrá tener relaciones básicas con la latinidad, pero a través del genio hispánico".

[13] Pereda Valdés intentó reconciliar a la figura del argentino Domingo F. Sarmiento con España. Para realizar esta acción reconciliadora, interpretó las duras críticas que este intelectual argentino había realizado hacia fines del siglo XIX sobre la herencia española que predominaba en América Latina, como un rasgo constitutivo de la raza española. "Sarmiento y España", Ildefonso Pereda Valdés, *RA*, tomo 36, núm. 3, p. 47, noviembre de 1938. Sobre los antecedentes del hispanoamericanismo remitimos al trabajo de GRANADOS, 2004.

[14] "El nuevo hispanoamericanismo", Antonio Montalvo, *RA*, tomo 36, núm. 1, pp 14-15, octubre de 1938.

De hecho, la opinión de los intelectuales latinoamericanos respecto de la Guerra Civil parecía ser de gran importancia para las fuerzas republicanas, como lo demuestra el cuestionario redactado por el Comité Iberoamericano por la Defensa de la República Española radicado en París y enviado a *Repertorio* para que los "intelectuales, escritores y artistas de América" dieran su opinión. En éste se pedía a los lectores de la revista que respondieran, y enviaran a su secretario de prensa, las siguientes preguntas: "¿cuál es su posición frente a la guerra de España?, si está usted del lado de la República, ¿por qué?, si está usted del lado de los rebeldes, ¿por qué?, ¿qué significación tendría para usted el triunfo fascista?, ¿qué porcentaje aproximado del pueblo de su país cree usted simpatiza con la República?, ¿qué porcentaje con Franco?, ¿cómo define y califica usted la guerra española?". Como ahí se indicaba, las respuestas serían utilizadas para realizar un sondeo sobre el apoyo que tenía en el continente americano la causa republicana y serían compiladas en un folleto que se distribuiría posteriormente.[15]

Desconocemos cuál haya sido el éxito final de la encuesta y sus resultados, pero en una primera respuesta al cuestionario se puede observar que, como plantea el remitente, "sólo existe una postura posible por parte de los hispanoamericanos y ésta es la del apoyo total a la República como lucha justa por la democracia". El autor de esta respuesta, Enrique Labrador Ruiz, agregaba, para reafirmar su comentario, que el fascismo como un mancha negra se expandiría sobre el resto del mundo puesto que "el destino de América se ventila en tierra española pues la penetración fascista continuaría en Chile, Argentina, Brasil, Centroamérica y avanzará sobre el resto si Franco ganase".[16]

Ante el aumento de este temor y la neutralidad que habían mantenido los gobiernos de América y de Europa —con excepción de México y la Unión Soviética—, las voces de algunos intelectuales latinoamericanos se alzaron para contrarrestar tal abandono. Como se explicitó en un manifiesto redactado por un numeroso grupo de intelectuales puertorriqueños, entre los que se contaban profesores, médicos y abogados, era una injusticia abandonar a la República al no prestarle ayuda, puesto que el bando rebelde sí recibía apoyo bélico por parte de Alemania e Italia. Permanecer ajenos a este problema era un gran error, pensaban, pues la prensa española republicana lanzaba pedidos de auxilio para que se enviaran rápidamente alimentos, ropa y medicinas, antes de que el próximo invierno se instalara y mermara a las tropas republicanas. Ante tal llamado, este grupo solicitaba al resto de los intelectuales de Hispa-

[15] "¡Entérese!", Félix Pita Rodríguez, *RA*, tomo 36, núm. 4, pp. 52-53, diciembre de 1938.

[16] "Con la República", Enrique Labrador Ruiz, *RA*, tomo 36, núm. 4, pp. 52-53, diciembre de 1938.

noamérica que, como un acto de gratitud obligada hacia con quien se tiene "una deuda espiritual" y como una medida defensiva para detener la expansión del fascismo sobre América Latina, se colaborara con la causa republicana abandonando la neutralidad que mantenía la gran mayoría de los gobiernos americanos.[17]

A esta solicitud se sumó otra, enviada por un grupo de intelectuales dominicanos, entre ellos el reconocido Pedro Henríquez Ureña, quienes exaltando la lucha republicana como una batalla contra los principios autoritarios, conservadores y antidemocráticos del mundo capitalista, y alabando la lucha encarnizada demostrada por los milicianos en la defensa de Madrid, hacían una dura crítica a la postura de neutralidad mantenida por países como Inglaterra o por organizaciones como la Sociedad de Naciones. Pese a este aislamiento, los firmantes dominicanos expresaban la absoluta confianza en esa "España inmortal" e "invencible" capaz de derrotar a las potencias fascistas, pero para ello solicitaban el apoyo de los lectores de *Repertorio* para inscribirse en la Agrupación Hispano-Dominicana de Ayuda al Niño del Pueblo Español, contribuyendo con una suma mensual que sería enviada como ayuda a la causa republicana.[18]

En abril de 1939, un gran silencio se plasmó en las páginas de *Repertorio* ante la victoria de las fuerzas rebeldes sobre las republicanas; sin embargo, tal desenlace no mermaría el apoyo a la República española y la defensa de la causa seguiría siendo constante.[19]

[17] "Pro España", Manifiesto de un grupo de intelectuales puertorriqueños. *RA*, tomo 36, núm. 7, pp. 100-101, enero de 1939.

[18] "Manifiesto de los intelectuales dominicanos al pueblo y gobierno de España", Envío de Pedro Henríquez Ureña, *RA*, tomo 36, núm. 10, pp. 150-151, febrero de 1939. El dominicano Pedro Henríquez Ureña era hijo de un ex presidente que fue despojado de su cargo por la intervención norteamericana, gozaba por esas fechas de un amplio prestigio y reconocimiento entre los intelectuales latinoamericanos por su labor en México junto a Vasconcelos durante su periodo a cargo de la rectoría de la Universidad Nacional y posteriormente al frente de la Secretaría de Educación Pública, y después en Argentina donde se radicó desde 1924 para trabajar fundamentalmente en la Universidad de La Plata. Entre sus obras más conocidas se encuentran *Plenitud de América, En busca de nuestra expresión, La utopía americana, Seis ensayos en busca de nuestra expresión.* Sobre la repercusión de este personaje en la intelectualidad argentina remitimos al trabajo de HALPERIN DONGHI, 2000, pp. 115-116, y al libro de BARCIA, 1994.

[19] Durante los meses de abril de los años siguientes aparecieron artículos con reflexiones sobre la derrota de la República. En ellos, se culpaba a la neutralidad internacional por no haber apoyado una causa que había obtenido tantos beneficios para el pueblo durante sus años de gobierno. Igualmente se enfatizaba en que aún no se perdían del todo las esperanzas de que España fuera recuperada del nazismo. "A los españoles", publicación del Grupo Pro-República Es-

3. EL RECHAZO AL "HISPANISMO" DEL RÉGIMEN FRANQUISTA

Poco tiempo después de la caída de la República, encontramos un cambio radical en la opinión de los colaboradores de *Repertorio* respecto a la forma de entender lo *hispánico.* Al *hispanoamericanismo* vinculante y positivo representante de los ideales republicanos, con el triunfo de las fuerzas franquistas en España se impuso un *hispanismo* que fue percibido como negativo y agresivo por numerosos intelectuales latinoamericanos. El nuevo imperialismo cultural que proyectaban los dirigentes fascistas españoles fue comentado con estupor por los colaboradores de la revista, como las afirmaciones del fallecido líder falangista, José Antonio Primo de Rivera, sintetizadas en la frase "tenemos voluntad de imperio y por lo tanto no podemos renunciar a nada", o las del propio general Franco al visitar el Archivo de Indias "ante las reliquias de nuestro imperio, con la promesa de otro".[20]

Estas expresiones tenían su origen en el ideario nacionalista de tonos mesiánicos vinculado a una derecha católica y tradicional, y se encontraban íntimamente ligadas al concepto falangista de *hispanidad.* Acuñado por el sacerdote Zacarías de Vizcarra y desarrollado por Ramiro de Maetzu en la obra *Defensa de la hispanidad* (1934), este concepto fue recogido por el fascismo español para exaltar la nostalgia del pasado imperial como parte de la propaganda nacionalista que buscaba restablecer el predominio español en el nivel espiritual, pero también con aspiraciones económicas y territoriales sobre los pueblos americanos con quienes afirmaba compartir un destino espiritual.[21]

El hispanismo conservador tenía sus antecedentes más inmediatos en la década de los veinte, cuando durante el régimen de Primo de Rivera el discurso oficial propuso fomentar una imagen de la fortaleza española mediante la recuperación del liderazgo frente a las antiguas colonias, en particular, los países hispanoamericanos. Durante los años en que transcurrieron la Segunda República y la Guerra Civil española, este ideario siguió reafirmando sus deseos imperiales sobre Hispanoamérica mediante una retórica expresada en los

pañola, *RA*, tomo 37, núm. 11, pp. 170-171, abril de 1940; "Santa República española, virgen y mártir", Víctor Lorz, *RA*, tomo 37, núm. 10, pp. 145-148, abril de 1940; "Hace sólo dos años", Lluberre Zúñiga, *RA*, tomo 37, núm. 17, p. 263, agosto de 1940; "¡Viva España!", Ángel Ossorio y Gallardo, *RA*, tomo 37, núm. 18, p. 281, agosto de 1940; "El pueblo español se salva ante la historia", Vicente Seáis, *RA*, tomo 38, núm. 3, pp. 43-44, enero de 1941; "Con España siempre!", Joaquín García Monge, *RA*, tomo 39, núm. 8, p. 126, abril de 1942.

[20] "Lo de la voluntad de imperio", Ramón Menéndez Pidal, *RA*, tomo 37, núm. 22, pp. 341, octubre de 1940; "Imperio", Ángel Ossorio, *RA*, tomo 37, núm. 22, pp. 341-342, octubre de 1940.

[21] GONZALEZ y LIMÓN, 1988, pp. 7-10.

organismos de prensa y propaganda de la Falange en España y en América. Una vez que las fuerzas rebeldes obtuvieron la victoria en la contienda, el general Franco sostuvo, con la creación del Consejo de Hispanidad, esta doctrina conservadora como principio guiador de las relaciones diplomáticas españolas con sus antiguas colonias americanas.[22]

Las implicaciones que podía tener esta política en América Latina alarmaban a buen número de intelectuales latinoamericanos, quienes escribieron en repetidas ocasiones rechazando este peligro invasor desde los comienzos de la contienda civil y fundamentalmente a partir de la instauración de la dictadura franquista. La *hispanidad* y el *hispanismo* se convirtieron así en puntos clave de discusión en la revista costarricense (durante el transcurso de la Segunda Guerra Mundial) sobre el futuro cultural y político de estas repúblicas. El razonamiento que seguían en general los colaboradores del *Repertorio Americano* era el siguiente:

a) La política de la España franquista estaba siendo manipulada por los mandatos ejercidos desde Berlín o Roma al mando de Hitler y Mussolini, y por lo tanto todo aquello que tuviera su origen en la península debería ser tomado con enorme cautela pues estaba relacionado con un plan de expansión fascista hacia América Latina.
b) Esta expansión podía darse en forma directa, como invasión, o indirectamente, por medio del control de amplios sectores de la opinión pública formada por grupos de la derecha católica o cuadros militares. Para realizar este tipo de acercamiento, el gobierno de Franco apelaría al rescate de los lazos culturales y espirituales que unían históricamente a ambas partes mediante el llamado hispanismo.
c) Por todo esto, América Latina se encontraba en una posición peligrosa al ser acechada por peligros imperialistas europeos, situación que debía ser denunciada por los intelectuales latinoamericanos para crear una fuerza de opinión entre sus pueblos que ejerciera presión sobre los gobiernos para que tomaran medidas consecuentes a fin de evitar cualquier tipo de invasión.[23]

[22] PÉREZ MONTFORT, 1992, pp. 21-28 y 74-104. Para detalles sobre las características de este Consejo de Hispanidad remitimos a su documento de creación en noviembre de 1940, en PÉREZ MONTFORT, 1990, pp. 83-88.

[23] Para esta síntesis se consultaron los artículos siguientes: "¿Hispanidad?", Calibán, *RA*, tomo 36, núm. 18, p. 279, agosto de 1939; "Lo de la voluntad de Imperio", Ramón Menéndez Pidal; "Imperio", Ángel Ossorio; "La hispanidad de América", Alejandro Vallejo, y "¿Para reír?", de *El Tiempo* de Bogotá, *RA*, tomo 37, núm. 22, pp. 341-343, octubre de 1940. "Volvemos con lo de la hispanidad", Joaquín Edwards Bello; "Contraste", Gringoire, *RA*, tomo 38, núm. 6, pp. 93-95, marzo de 1941. "Franco nos aconseja", Alberto Gerchunoff. *RA*, tomo 38, núm. 24, p.

Si el acecho fascista era un peligro político inminente, su vertiente cultural parecía verse reflejada en las ambiciones desmesuradas y agresivas del recientemente fundado Consejo de Hispanidad. El nombre de esta entidad, opinaba un colaborador del *Repertorio*, recordaba al Consejo de Indias, organismo que gobernaba a los pueblos americanos durante la colonia, por lo cual quedaba claro, afirmaba el autor, que su objetivo no estribaba en promover acciones culturales o científicas sino en imponer acciones de conquista. Si Alemania perdía la guerra, vaticinaba este autor, el proyecto expansivo del Consejo se esfumaría, pero si ganaba, los deseos imperialistas de España, apoyada por sus aliados fascistas, se expandirían sobre América.[24]

Por este motivo, cuando el resultado de la guerra aún no era seguro para ninguno de los dos bandos, las palabras dirigidas por el hispanista Ernesto Giménez Caballero a los países americanos desde Berlín, llamándolos a que participaran "espiritualmente" en la lucha mundial de un fascismo seguro de su victoria, sonaban como una señal de alarma.[25] Una articulista de *Repertorio* afirmaba que, para lograr sus propósitos, era indispensable para el régimen franquista el fortalecimiento de las tendencias fascistas en algunos países latinoamericanos, situación que se estaba dando en varios de ellos con la creciente actividad de periódicos que difundían las ideas franquistas a lo largo del continente. Así, este nuevo imperio español confiaba su victoria a los "modernos Pizarros", los cuales obviamente ya no portarían cascos ni armas para basar su estrategia, sino ideas expresadas "en las palabras del conferencista y las campanadas de nuestros principales teatros".[26]

Por este motivo, las críticas de los intelectuales latinoamericanos que escribían en *Repertorio* se dirigieron contra la celebración de una fecha simbólica para la *hispanidad* porque recordaba el descubrimiento de América por el imperio español, esto es, el 12 de octubre de 1492. Como un componente ideológico de la hispanidad, "el día de la raza" adquirió para el ambiente franquista una gran importancia ya que identificaría las cualidades inherentes a una colectivi-

376, diciembre de 1941. "Hispanidad al desnudo" de *El Tiempo* de Bogotá, *RA*, tomo 39, núm. 5, p. 71, marzo de 1942. "Hispanismo e hispanidad" de *El Tiempo* de Bogotá, *RA*, tomo 39, núm. 3, p. 47, febrero de 1942.

[24] "El Consejo de Hispanidad", Ángel Ossorio, *RA*, tomo 38, núm. 22, p. 327, noviembre de 1941.

[25] "Hispanidad al desnudo" de *El Tiempo* de Bogotá, *RA*, tomo 39, núm. 5, p. 71, marzo de 1942.

[26] "América libre", Carmen Rosa Rivadeneira, *RA*, tomo 39, núm. 16, p. 243, julio de 1942. Como en el caso de otras publicaciones de la época, las colaboraciones eran fundamentalmente de figuras masculinas nacionales, así, las colaboradoras eran poco numerosas aún y se dedicaban sobre todo a escribir artículos dedicados a la literatura más que a la política.

dad hispanoamericana y daría pie a recordar los memorables hechos históricos que —de acuerdo con este punto de vista— habían engrandecido a España en el pasado con la conquista, evangelización y colonización del Nuevo Mundo.[27]

En el *Repertorio* se hicieron sentir diversas reacciones contra esta festividad incluidas en el artículo titulado "12 de octubre subversivo", en el cual se recopilaban otros textos publicados poco antes por intelectuales latinoamericanos sobre el tema. En esta recopilación encontramos en principio dos posturas, una primera defendida por los argentinos Leopoldo Lugones y Horacio Quiroga, quienes se negaban a aceptar que en un país como Argentina se pudiera hablar de una raza cuando lo pertinente sería referirse a un crisol de pueblos, ya que en la conformación de ese país se incluía un gran número de pobladores de distintas nacionalidades. Además, agregaban, festejar esa fecha significaría no una afinidad con lo español sino una conmemoración de una especie de vasallaje histórico que debía abandonarse.

La otra postura, expuesta por el cubano Fernando Ortiz y el español Benjamín Jarnés, negaba igualmente la posibilidad de celebrar el 12 de octubre como día de la raza, porque consideraban que éste era un concepto erróneo y disociador de las nacionalidades latinoamericanas conformadas por una variedad de grupos humanos y no sólo de hispanos. Por otra parte, apoyar en esos momentos históricos una celebración de tal índole, sostenían, era perjudicial para la seguridad continental, puesto que permitía el encubrimiento del proselitismo franquista.[28]

En suma, durante el transcurso de estos años el hispanoamericanismo teñido del hispanismo franquista no fue bien recibido por los intelectuales latinoamericanos que colaboraban en *Repertorio* y mientras mayor fue el temor

[27] Véase, GONZÁLEZ y LIMÓN, 1988, pp. 47-57. Esta fiesta fue celebrada por primera vez en España en 1892 con motivo del cuarto centenario del descubrimiento, pero fue durante la Primera Guerra Mundial cuando la misma se implantó de manera oficial como una celebración importante. Posteriormente, esta festividad siguió teniendo en la península un carácter ideológico considerable durante la década de 1930 y principios de 1940, tanto para la República como para el franquismo, aunque en cada una de ellas con distintos significados. Igualmente, desde la Primera Guerra se difundió entre los países latinoamericanos la celebración oficial de este día, quizá como una forma de identificarse en torno a la raza hispana ante el temor del expansionismo territorial norteamericano y su política panamericanista. Véase RODRÍGUEZ, 1994, pp. 127-150.

[28] "12 de octubre subversivo", recortes enviados por Enrique Espinoza, *RA*, tomo 37, núm. 23, pp. 353-355, octubre de 1940. Posteriormente encontramos otro artículo en el que sí se acepta festejar el día de la raza pero con un sentido muy distinto al racista dado por los falangistas. En este último, la raza significaba justamente lo contrario que en América Latina, debía abanderar un antirracismo, en tanto la historia de estos países demostraba la capacidad constructiva de una identidad a través de una gran confluencia de grupos. Véase "El día de la raza", Vicente Sáenz, *RA*, tomo 38, núm. 20, p. 310, noviembre de 1941.

de un plan de reconquista ideológico, mayor fue la afirmación de la independencia de España, retomando un sentido americanista continental. Como un colaborador mencionó, "seguiremos siendo americanos. Preferimos a nuestros hermanos del Norte, en mangas de camisa, mascando chicle y taconeando duro, a los finos europeos duchos en el arte de matarse los unos a los otros. Americanos somos y seremos, en el nombre y en la realidad".[29]

4. EL PANAMERICANISMO DE LA "BUENA VECINDAD"

De forma inversa al proceso sufrido respecto al hispanoamericanismo, en esos mismos años la opinión de los intelectuales que escribían en el *Repertorio* sobre la política de acercamiento entre Latinoamérica y Estados Unidos, conocida como panamericanismo, sufrió un notable cambio. Las tradicionales críticas al panamericanismo fueron cediendo lugar a un apoyo cauteloso al denominado interamericanismo; sin embargo, la transformación no fue inmediata sino de forma paulatina y gradual a medida que se iba desarrollando la Segunda Guerra Mundial.

Es bien sabido que desde fines del siglo XIX uno de los ejes de la política exterior de Estados Unidos consistió en promover una serie de conferencias internacionales americanas que dieron aliento al movimiento panamericanista. En esas reuniones se discutieron fundamentalmente normas y leyes aduaneras, comercio, transportes, pesos y medidas y políticas comunes de salud pública, por lo que podría decirse que el propósito de tales reuniones no apuntaba tanto a concretar una unidad política o cultural, como a agilizar las relaciones comerciales entre los países americanos.[30]

Durante la década de 1930, el panamericanismo sufrió un cambio al revisarse la política exterior de Estados Unidos e implementarse la política de "buena vecindad", con la elección como presidente del demócrata Franklin Delano Roosevelt. La misma implicaba la decisión de ese país de renunciar a la política de intervención armada, así como de fomentar las relaciones interamericanas mediante un apoyo importante a las organizaciones panamericanas, medidas que se esperaban permitieran un estrechamiento de las relaciones con los gobiernos de la región. Sin embargo, el acercamiento de los

[29] "¿Hispanidad?", Calibán, *RA*, tomo 36, núm. 18, p. 279, agosto de 1939.

[30] Hacia el comienzo del periodo de este estudio se habían realizado siete conferencias panamericanas en las ciudades de: Washington (1889), México (1901), Río de Janeiro (1906), Buenos Aires (1910), Santiago de Chile (1923), La Habana (1928), Montevideo (1933). Para un estudio de sus características remitimos a MORENO PINO, 1977, pp. 73-82.

gobiernos de América Latina y Estados Unidos no provino tanto de este cambio de política como del impacto de la expansión del fascismo en Europa desde principios de los años treinta.

No obstante, debe tenerse en cuenta también la fuerza de las corrientes antimperialistas y por lo tanto antipanamericanistas hasta fines del decenio de 1930. En el *Repertorio*, por ejemplo, se publicaron artículos poco halagadores sobre la Octava Conferencia Panamericana a realizarse en la ciudad de Lima en 1938. Las críticas se dirigían, sobre todo, a cuestionar la efectividad de la reunión ya que la misma supuestamente iba a ser dirigida por los intereses norteamericanos con objeto de imponer las medidas que fueran necesarias para eliminar las trabas aduaneras que les impedían conquistar plenamente el mercado latinoamericano. Asimismo, se señalaban los peligros implícitos en las propuestas de reformas a los tratados de derecho internacional, que legitimarían el intervencionismo político y territorial de Estados Unidos sobre los países de América Latina.

En un envío de la Agencia Columbus, de Perú, transcrito en el *Repertorio*, se dijo pocos días antes de la reunión, que la conferencia era "auspiciada por la institución yanqui [Pan American Union] que comandaba Mr. Leo Stanton Rowe" y que el significado de la misma radicaba en organizar una defensa continental para fundamentar su política de oposición al conflicto europeo. El carácter defensivo de la Conferencia era definido en el artículo, al sugerir que se propondría la creación de un bloque impenetrable ante una posible invasión de los enemigos fascistas, necesidad que compartían las otras repúblicas del continente. Pero en el mismo se preguntaba cómo podía confiarse en esa política norteamericana, si la Doctrina Monroe seguía imperando en las relaciones de este país con América Latina, y cómo creer realmente que se proponía defender las democracias en Europa si mientras tanto Estados Unidos seguía manteniendo relaciones con los gobiernos totalitarios del viejo continente.[31]

En este sentido el *Repertorio* se preguntaba en otro escrito, para qué se iba a reunir esta Conferencia si en realidad ahí no se podían dirimir los verdaderos problemas entre los países del continente, que eran solucionados de forma bilateral y secreta entre los representantes diplomáticos. Con el fin de ilustrar esta situación, Aurora Rosentand, coautora del editorial que se cita, se refirió a la Conferencia realizada en La Habana en 1928, en la cual se había dicho que lo único que se buscaba era recrear una especie de "Sinaí en cuya cumbre los omnipotentes Estados Unidos hacían entrega de las tablas de la ley".[32]

[31] "Alrededor de la Octava Conferencia Panamericana", enviado por la Agencia Columbus de Perú, *RA*, tomo 36, núm. 5, pp. 69 y 79, diciembre de 1938.

[32] "La Conferencia Panamericana. Si no va a discutir nada, ¿para qué reunirse?", Aurora Rosentand, *RA*, tomo 36, núm. 5, pp. 86-87, diciembre de 1938.

Siguiendo esta tónica, se publicaron algunos artículos alertando sobre los peligros de aceptar la política panamericanista que, bajo una retórica de paz y democracia, encubría los mismo intereses expansionistas que se habían manifestado en décadas anteriores. "No nos entreguemos a un amo para luchar contra otro", todos los imperialismos son malos ya sea el alemán, el yanqui, el inglés, etc., denunciaba un militante antimperialista argentino a un grupo de estudiantes bolivianos.[33] "No dormitemos en el feliz sueño de un panamericanismo que ahora basado en las expresiones de una política de buena vecindad pretende convencernos de que la situación ha cambiado radicalmente", agregaba otro colaborador, quien pedía que despertáramos del ensueño para no aceptar, "que so pretexto de la defensa continental utilicen nuestros territorios para colocar bases militares pues bajo la supuesta protección sólo pretenden hacernos callar".[34]

Sin embargo, este tipo de críticas comenzó a menguar a medida que eran conocidas las novedades sobre los avances de los ejércitos alemanes en Europa y, por lo tanto, el temor sobre una posible invasión a América Latina crecía. Significativamente, las restantes reuniones de tipo interamericano que fueran realizadas hasta el final de la guerra, no sólo no fueron criticadas sino que recibieron palabras halagüeñas, como las vertidas por el intelectual mexicano Alfonso Reyes, relativas a la necesidad de hacer de estos encuentros un lugar donde se resolvieran las diferencias internas entre los americanos.[35]

Así, el término "panamericanismo" fue sustituido progresivamente por el "interamericanismo" y tomó un nuevo auge a medida que los sucesos europeos se iban desarrollando.[36] Como lo demuestran las conferencias y reuniones

[33] "¿Debemos entregarnos a Wall Street para luchar contra el fascismo?", Liborio Justo, *RA*, tomo 36, núm. 21, p. 339, noviembre de 1939. El autor de este artículo es un personaje muy interesante de la historia intelectual y política argentina que espera aún un estudio pormenorizado de su pensamiento. Hijo del general Agustín P. Justo, quien llegó a la Presidencia tras el golpe de Estado de septiembre de 1930 al derrocar al radical Hipólito Irigoyen, Liborio renegó de su pertenencia a la oligarquía porteña, comenzando a militar en la vida política argentina bajo el seudónimo de "Quebracho", originalmente en las filas del movimiento reformista universitario en 1918. Durante el transcurso de la década de los veinte, se distanció de este movimiento al afiliarse al comunismo estalinista, con el cual rompió en 1927 al virar nuevamente hacia el trotskismo de la Cuarta Internacional. Una de sus obras fue *Estrategia revolucionaria. Lucha por la unidad y por la liberación nacional y social de la América Latina*, Buenos Aires, La Fragua, 1957.

[34] "Sí, el imperialismo yanqui", Juan del Camino, *RA*, tomo 37, núm. 10, pp. 150-151, abril de 1940.

[35] "Habla Alfonso Reyes", Alfonso Reyes, *RA*, tomo 37, núm. 16, pp. 241-242, agosto de 1940.

[36] Oficialmente, el término interamericanismo remplazó al de panamericanismo en 1948, cuando se instauró la Organización de Estados Americanos (OEA), la cual empezó a ser llamada "Sistema Interamericano". Véase ARDAO, 1993, p. 167.

consultivas realizadas durante este periodo, la intención de Estados Unidos era, ante todo, afirmar los lazos de cooperación entre los países del continente para asegurar la neutralidad, primero, y la alineación contra las potencias fascistas, después, una vez que ese país entró a la Guerra en 1941. Mantener la "paz del continente" significó no sólo la búsqueda de impedir que la guerra europea se trasladara a América, sino también combatir a las fuerzas fascistas para reducir su apoyo en los países latinoamericanos.[37]

A partir de este giro, las opiniones de los colaboradores del *Repertorio Americano* coincidieron en apoyar el acercamiento hacia el interamericanismo basándose fundamentalmente en dos argumentos. El primero partía del temor de que América Latina fuera invadida por las potencias fascistas. Esta idea se sostenía, por una parte, en la creencia de que sería de gran utilidad para el abastecimiento de las fuerzas militares alemanas el que estas potencias tuvieran el control del subcontinente, considerando a éste como una fuente importante de aprovisionamiento de materias primas. Por otra parte, los colaboradores del *Repertorio Americano* afirmaban que la expansión de Alemania sería un hecho inminente, puesto que no sólo gozaba de un poderío naval capacitado, sino también del apoyo de dictadores locales profascistas que tenían bajo sus mandos a los ejércitos nacionales. Ante este panorama, sólo el poderío de Estados Unidos podría enfrentar una verdadera batalla frente al avance fascista.

El segundo argumento que favorecía la aceptación del interamericanismo partía de la idea siguiente: si la política de la buena vecindad liderada por el presidente norteamericano había abierto un espacio de acercamiento entre este país y América Latina, al tiempo que el acecho de las potencias fascistas a los países americanos había permitido la búsqueda de una unidad defensiva, era porque se había presentado un momento idóneo para hacer de América un conjunto único y diferenciado del viejo continente. Europa, sumida en una guerra que podía traer consecuencias tan nefastas como las vividas durante la Primera Guerra Mundial, no estaba en condiciones de desempeñar un papel importante en el mundo en defensa de los principios de paz, libertad y democracia, papel que podría asumir el continente americano, como su legítimo heredero. Para asumir este protagonismo era necesaria una unidad de todas sus partes, un verdadero interamericanismo sin fragmentación.[38]

[37] LOZANO, 1976, pp. 7-13 y 22-45. En 1936, antes del estallido de la Segunda Guerra Mundial, se reunió con este fin en Buenos Aires una Conferencia Interamericana para el mantenimiento de la paz, a la cual le siguieron la Octava Conferencia realizada en Lima en 1938 y las reuniones consultivas realizadas en Panamá (1939), La Habana (1940), Río de Janeiro (1942) y México (1945).

[38] Véase "Habla Alfonso Reyes", Alfonso Reyes, *RA*, tomo 37, núm. 16, pp. 241-242, agosto de 1940; "Las dos alternativas", Baldomero Sanín Cano, *RA*, tomo 38, núm. 7, p. 111, abril

En búsqueda de esta "americanización", vemos aparecer junto con el argumento anterior, la búsqueda de elementos que afirmaran esa identidad común. De esta manera, comenzaron a publicarse en las páginas de *Repertorio* artículos que reiteraban la necesidad de obtener una ciudadanía americana y de celebrar el 14 de abril como el "día de las Américas" para recordar, año tras año, el lazo existente entre las repúblicas del continente.[39] Igualmente, se hicieron propuestas para afianzar este movimiento interamericano, incluyendo la publicación del *Libro de las Américas*, en homenaje a la Unión Panamericana en el cincuentenario de su fundación, realizado por dos periodistas chilenos, Orlando Bontá Costa y Orlando Oyarzún Garcés, y un "himno de la paz panamericana".[40]

5. EL INTERAMERICANISMO CAUTELOSO

La promoción del interamericanismo no implicó un cambio rotundo en la imagen de Estados Unidos, así como tampoco una pérdida absoluta de la desconfianza que se tenía ante sus iniciativas con relación a América Latina. Como remarcó el conocido intelectual y político argentino Alfredo Palacios en la correspondencia dirigida al presidente norteamericano, Franklin D. Roosevelt, la política de la buena vecindad había logrado un cambio de actitud en la opinión latinoamericana, cambio que, sin embargo, debería perdurar en el tiempo para hacer renacer la confianza perdida hacia Estados Unidos. Para probar las verdaderas intenciones de esta política y confrontar el discurso norteameri-

de 1941; "Carta abierta. Nos toca a los americanos defender la democracia amenazada", Rafael Fosalba y Pedro Díaz, y "Colombia ante el fascismo", fragmento de un discurso pronunciado en el Senado de la República, *RA*, tomo 38, núm. 13, pp. 204-205 y 245-246, agosto de 1941.

[39] Sobre la ciudadanía continental véase "Ciudadanía continental", Aurora Rosentand, *RA*, tomo 38, núm. 13, pp. 197-198, agosto de 1941; "Ideal de unidad americana", Gabriel Ureña, *RA*, tomo 41, núm. 23, p. 367, mayo de 1945. En relación con el significado del 14 de abril, remitimos a "El día de las Américas", Luis Torres, *RA*, tomo 37, núm. 15, p. 237, julio de 1940. En 1890 se celebró la Primera Conferencia Panamericana en Washington; su único fruto concreto fue la creación de la Oficina Comercial de las Repúblicas Americanas, dedicada a la compilación y distribución de datos comerciales de los estados americanos. La fecha de aprobación de esta entidad fue el 14 de abril, por lo que se lo instituyó como el Día de las Américas. ARDAO, 1993, p. 158.

[40] Véase, "El libro de las Américas. Ofrenda continental a la Unión Panamericana", nota editorial, *RA*, tomo 38, núm. 9, pp. 134-135, mayo de 1941, y "Un acontecimiento moral. Un acta y un himno", Horacio Espinosa Altamirano, *RA*, tomo 37, núm. 15, p. 238, julio de 1940. El himno fue fruto de un concurso convocado en México por la Secretaría de Educación Pública; la propuesta ganadora de himno competiría con los realizados en los otros países americanos para discernir el premio interamericano que se programó en 1938 durante la Conferencia en Lima.

cano en el cual se decía defensor de los principios de libertad y democracia, Palacios presentaba el caso de Puerto Rico, país que se encontraba, en su opinión, dominado contra su voluntad por Estados Unidos desde hacía varios años, y solicitaba se liberara a Pedro Albizu Campos y sus compañeros, encarcelados en una prisión de Atlanta por su relación con los actos en pro de la independencia de su país. Si esta medida fuera tomada, le aseguraba, repercutiría enormemente sobre la adhesión a las iniciativas que emprendía Norteamérica.[41]

Este comentario es particularmente significativo porque Palacios había sido durante las décadas anteriores un importante exponente del movimiento antimperialista latinoamericano, y había adoptado como otros intelectuales la postura sintetizada en 1922 por su compatriota, José Ingenieros, quien afirmó que América Latina sólo tenía dos opciones: entregarse sumisa al panamericanismo, lo que implicaba aceptar la premisa de "América para los norteamericanos", o prepararse para defender la unidad latinoamericana y hacer una "América para los latinoamericanos".[42]

[41] "Cartas a Roosevelt", Alfredo Palacios, *RA*, tomo 40, núm. 13, pp. 200-203, julio de 1943. Alfredo Palacios nació en Buenos Aires en 1878; fue hijo de Aurelio José Florencio Palacios Bustamante y Ana Ramón Beltrán, ambos uruguayos. En esa ciudad realizó sus estudios secundarios en el Colegio Nacional y en 1900 obtuvo su título de abogado en la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires. Simpatizante de las ideas socialistas desde fines del siglo XIX, se afilió al partido y en 1904 fue nombrado diputado por la ciudad de Buenos Aires, cargo que desempeñaría hasta 1907, y posteriormente en un segundo mandato entre 1912 y 1915, cuando renunció al mismo por haberse alejado del partido. Durante los siguientes años se dedicó a la vida universitaria y a una campaña latinoamericanista contra el imperialismo norteamericano, hasta que tras el golpe de Estado de 1930, se reintegró a las filas del partido para asumir posteriormente como senador durante un largo periodo entre 1932 y 1943, cuando tras el golpe de Estado comandado por el general Perón fue perseguido, encarcelado y exiliado. Producida la revolución de 1955, el nuevo mandatario, general Leonardi, nombró a Palacios embajador en Uruguay. En 1957 fue elegido nuevamente por el Partido Socialista para la Asamblea Nacional Constituyente, en 1961 como senador por la capital federal y en 1963 como candidato a la Presidencia. Falleció en 1965 en Buenos Aires. SALOMONE, 1998, pp. 7-20.

Esta no era la primera ocasión en que Palacios se dirigía a un alto funcionario gubernamental norteamericano para solicitarle modificara la política de Estados Unidos hacia América Latina. En 1927 escribió un mensaje a la juventud y los obreros norteamericanos como forma de responder a las declaraciones realizadas por el secretario de Estado de aquel país, Mr. Rowe. A partir de su publicación en el *Repertorio Americano*, se inició un intercambio de correspondencia entre el funcionario norteamericano (presidente a su vez de la Unión Panamericana) y Palacios, en su categoría de presidente de la Unión Latino Americana, en la cual el argentino le exponía que de nada servían las palabras de buena voluntad si las acciones emprendidas por Estados Unidos en Nicaragua seguían. Un año después, Palacios le escribió al próximo presidente, Mr. Hoover, con motivo de la visita que éste realizó a Argentina, en la cual expuso argumentos similares. PALACIOS, 1930, pp. 96-100.

[42] INGENIEROS, 1979, p. 437. Estas palabras están incorporadas en un extenso discurso titu-

En este sentido, también es importante mencionar las colaboraciones del peruano Víctor Raúl Haya de la Torre en *Repertorio* durante estos años. Participante del movimiento de reforma universitaria de Perú, este líder estudiantil fundó, junto con otros exiliados peruanos en México, el APRA (Alianza Popular Revolucionaria Latinoamericana) en 1924, movimiento latinoamericano antimperialista que bregaba por la unión de obreros manuales e intelectuales en torno a un programa de cinco puntos básicos, como defensa de un nacionalismo indoamericano que permitiera la concreción de una unidad política en América Latina. Dicho movimiento, que se autoproclamaba de izquierda aunque no se afiliaría al comunismo de la Tercera Internacional, creció en importancia durante la década de 1920 hasta convertirse en un partido político nacional en Perú en 1931.[43]

Hacia 1939, Haya publicó un artículo en el que sostenía la necesidad de englobar nuestros países bajo el concepto de Indoamérica como el único capaz de denotar las características de todos ellos, rechazando completamente la

lado "Por la Unión Latino Americana", pronunciado en octubre de 1922 en un banquete que los intelectuales argentinos realizaron como homenaje al ministro de Educación Pública de México, José Vasconcelos, quien se encontraba realizando una visita oficial por algunos países sudamericanos. A partir de esta fecha, el intelectual argentino José Ingenieros realizó una labor de difusión de las ideas antimperialistas y latinoamericanistas en el boletín *Renovación*, el cual apareció mensualmente a partir de enero de 1923 y pasó a ser el órgano de difusión de la Unión Latino Americana en marzo de 1925. Sobre el origen y evolución de esta organización política remitimos a PITA, 2004.

[43] Los cinco puntos básicos del programa eran: acción contra el imperialismo yanqui; por la unidad política de América Latina; por la nacionalización de tierras e industrias; por la internacionalización del canal de Panamá, y por la solidaridad con todos los pueblos y clases oprimidos del mundo. PAKKASVIRTA, 1997, pp. 91-94. Remitimos también al trabajo posterior del mismo autor, 2000.

Víctor Raúl Haya de la Torre nació en la ciudad peruana de Trujillo en febrero de 1895 y comenzó su carrera política en 1919 como delegado de la Federación de Estudiantes de la Universidad de San Marcos en Lima, al intervenir en el paro general organizado por la Federación Obrera Local en su lucha por la instauración de las ocho horas de trabajo. En ese mismo año participó como presidente de la Federación Estudiantil del Perú en la reforma universitaria y al año siguiente promovió el Congreso Nacional de Estudiantes en Cuzco, de donde surgió la idea de crear las universidades populares, fundadas en 1921. En 1923 tras participar de una protesta contra el gobierno de Augusto Leguía fue encarcelado y posteriormente exiliado del país, radicándose en México durante un tiempo, donde fue secretario particular de José Vasconcelos. Durante su estancia en este país fundó el APRA en mayo de 1924. Viajó posteriormente a Rusia, Suiza, Italia, Francia e Inglaterra, donde estudio en la Universidad de Londres y de Oxford, colaborando también en numerosas revistas. En 1927 dio una serie de conferencias en México y Centroamérica, donde fue detenido y deportado a Europa; en 1931 regresó a Perú, tras el derrocamiento de Leguía, donde el nuevo partido aprista peruano se presentó a las elecciones. El nuevo presidente Sánchez Cerro, persiguió y encarceló a los líderes apristas, entre ellos a Haya, en 1932. Véase *Enciclopedia biográfica e histórica de Perú, siglos XIX y XX*, 1994, tomo V, pp. 157-159.

utilización de otros como Panamérica, Hispanoamérica o Latinoamérica, puesto que éstos se encontraban vinculados a los intereses y proyectos expansivos de Estados Unidos, España y Francia, y por lo tanto, hacían referencia a un pasado caracterizado por la dominación.[44]

Sin embargo, hacia 1940 vemos aparecer otro artículo de Haya en el cual planteó la necesidad de una defensa continental por medio de la creación de una alianza antitotalitaria de América Latina y Estados Unidos. La aceptación de esta alianza no dejaba de lado la opinión que había sostenido durante todos estos años, por ello planteaba que antes que la defensa continental debía buscarse urgentemente la unidad indoamericana entre estos pueblos. Esta unidad era una necesidad puesto que, si bien las circunstancias actuales implicaban para el autor un acercamiento importante hacia Estados Unidos, era posible pensar que si éste llegase a ganar la contienda, podría terminar su política de "buena vecindad" hacia Latinoamérica y ejercería nuevamente una política imperialista sobre el resto del continente. De esta manera, se lograría un estado de equilibrio en el que "el anacrónico americanismo de Mr. Rowe y Compañía ya no será una colonización mañosa y burocrática de Indoamérica, sino una política de alianza equilibrada e igualitaria —bilateral en rango y en dignidad— entre los Estados Unidos de Indoamérica y los Estados Unidos del Norte".[45]

Para que esta alianza fuera equilibrada, Haya de la Torre publicó posteriormente un plan que serviría como un programa de acción para lograr la defensa común. Este proyecto consistente en 12 puntos, sugería fortalecer la "democracia interamericana" en los 21 estados de las Américas, especialmente en las democracias del continente Latino o Indoamericano. En algunos de estos puntos, el político e intelectual peruano se dedicó a afirmar cómo la situación actual del mundo llevaba a optar entre la democracia y el totalitarismo, y por qué América se identificaba con la primera porque su origen como naciones había estado vinculado fundamentalmente a la búsqueda y defensa

[44] "¡No nos avergoncemos de llamarnos Indoamericanos!", Haya de la Torre, *RA*, tomo 36, núm. 11, pp. 161-164, marzo de 1939. Para mayores detalles sobre el pensamiento de Haya de la Torre en relación con el indoamericanismo, remitimos al trabajo de Luis Arturo Torres publicado en este mismo volumen.

[45] "Habla Haya de la Torre", Haya de la Torre, *RA*, tomo 37, núm. 16, pp. 243-244, agosto de 1940. Cabe aclarar que la presencia del dirigente aprista peruano en el *Repertorio Americano* comenzó en 1924 cuando aparecieron los primeros artículos de este autor sobre antiimperialismo. Entre 1926 y 1930 esta presencia fue ampliándose, convirtiendo a la publicación costarricense en un espacio central de difusión de las actividades del aprismo internacional y centroamericano fundamentalmente, movimiento del cual García Monge estuvo muy cercano. Entre los años de 1931 y 1938, la participación de Haya siguió siendo importante en la revista, aunque la temática se dirigió a tratar fundamentalmente problemas que enfrentaba el aprismo peruano. OLIVA, 2001, pp. 30-55.

de la democracia. Sin embargo, este principio de similitud que igualaba en el determinado contexto ambas Américas, la sajona y la indoamericana, no invalidaba ni borraba las diferencias intrínsecas existentes. En los restantes puntos de la propuesta se señalaban cuáles serían los procedimientos de defensa común, para lo cual detallaba algunas medidas indispensables como:

a) El establecimiento de un Congreso Interamericano que garantizara jurídicamente la inclusión en todas las constituciones de las libertades democráticas en cada país (es decir, libertad de expresión, de religión, política y económica), para que en caso de que algún gobierno violara las mismas pudiera ser ayudado por los demás estados en pro de mantener la democracia en todo el hemisferio.

b) La creación de un organismo permanente intercontinental, que pudiera tener forma de comité con subcomités en cada Estado, constituido por representantes de los poderes Legislativo, Ejecutivo y Judicial, así como de los partidos políticos y las universidades, que tuviera el carácter de un Tribunal Arbitral en caso de conflictos en los que fueran afectadas las libertades democráticas.

Además del establecimiento de estos organismos, Haya sugirió la conveniencia de formar un Congreso Económico, integrado por representantes de cada país para dar a las relaciones americanas un carácter de cooperación y no de subordinación entre las respectivas economías. Para ello sería necesario implementar un tipo de moneda "indoamericana" que tuviera un cambio estable respecto al dólar, así como un banco interamericano que se dedicara a la organización de las inversiones, del comercio y del crédito, e impulsara el desarrollo de las vías de comunicación entre los países. Todas estas medidas tendrían por finalidad —para el autor— superar el ideario panamericanista por el de una nueva concepción de las relaciones "estables y equilibradas" entre los países del continente mediante un "interamericanismo democrático" en el cual no reinara el imperialismo.[46]

CONCLUSIONES

En estas páginas hemos pretendido delinear algunas de las propuestas de varios intelectuales acerca de la identidad latinoamericana que se plasmaron en la revista costarricense *Repertorio Americano.* Creemos que a partir del estudio de las opiniones de estos colaboradores es posible retomar algunos puntos importantes. En primer lugar, las opiniones expresadas en relación con España y el hispanoamericanismo, mostraron una casi absoluta unanimidad, tanto en

[46] "Interamericanismo democrático sin imperio. El plan Haya de la Torre para la afirmación de la democracia", Haya de la Torre, *RA*, tomo 38, núm. 15, pp. 233-235, agosto de 1941.

un primer momento, cuando los intelectuales se colocaron del lado republicano durante la Guerra Civil, como después, cuando se negaron a aceptar la política hispanista franquista. Asaz distinta fue la reacción frente a Estados Unidos y su política panamericanista, siendo criticada inicialmente para luego ir aceptando el interamericanismo aunque con reparos cautelosos en cuanto a las relaciones entre la potencia del norte y los países latinoamericanos.

Pero en estos procesos paralelos existió otra marcada diferencia. Si bien tanto la afinidad con el republicanismo español como con la democracia norteamericana fueron citados como justificantes de las alianzas con uno u otro lado, la mayoría de los escritores analizados se aproximaban al primero con una pasión en la que se entretejía un sentimiento de familiaridad, que en el caso de Estados Unidos nunca se encontró. La defensa del continente permitió una mirada favorable hacia el vecino país del norte más que la aceptación de su posición como "líder de la democracia", y aun entre los convencidos de la necesidad de un acercamiento, el fantasma del tan temido agresor no fue jamás del todo borrado. En este sentido, el estudio del periodo histórico abarcado aquí abrió la posibilidad para replantear cuál era la posición de intelectuales latinoamericanos frente al exterior desde su propio contexto. Como lo sugirió el historiador José Luis Romero, Latinoamérica ha sufrido procesos que aunque puedan ser considerados a simple vista como reflejos de problemas europeos, son mucho más originales de lo que suele pensarse.[47]

Un último aspecto merece ser resaltado. De la lectura de las opiniones vertidas en el *Repertorio* también se desprende que para lograr esta redefinición de la identidad latinoamericana era indispensable dar a los intelectuales, y no a los gobernantes, un papel fundamental en la formación de una conciencia grupal. Adjudicándose el lugar de verdaderos intérpretes del anónimo pueblo latinoamericano, los intelectuales se plantearon los problemas del continente y de las posibles soluciones, como los verdaderos guías; así lo expresó en 1941 Alfonso Reyes:

> El mutuo conocimiento de los pueblos ha sido fomentado sobre todo por los poetas, únicos capaces de expresar y confrontar los fenómenos de la sensibilidad nacional. Las informaciones de cancillerías y los directorios de las cámaras de comercio resbalan sobre las superficies de las realidades americanas. Pero el ya manifiesto interés de lectores y escritores, tan desarrollado en los últimos años entre unas y otras repúblicas, ése sí que entra en lo profundo de las conciencias, ése sí crea lazos inquebrantables.[48]

[47] ROMERO, 1981, p. 21.
[48] "Habla Alfonso Reyes", Alfonso Reyes, *RA*, tomo 39, núm. 1, pp. 3-4, enero de 1941.

Creemos que estas palabras sirven para ejemplificar las características de esta mirada introspectiva que nos propusimos abordar y dejar abierta una serie de interrogantes acerca del papel que han desempeñado los intelectuales en este permanente dilema de formular respuestas sobre la identidad.

SIGLAS

RA *Repertorio Americano*, San José de Costa Rica, editor Joaquín García Monge, tomos 36 al 41, años 1936-1945.

BIBLIOGRAFÍA

ACADEMIA DE CIENCIAS DE LA URSS
1974 *La solidaridad de los pueblos con la República Española, 1936-1939.* Moscú: Editorial Progreso.
ARDAO, Arturo
1993 *América Latina y la latinidad.* México: Universidad Nacional Autónoma de México.
ALTAMIRANO, Carlos, y Beatriz SARLO
1983 *Literatura y sociedad.* Buenos Aires: Hachette.
ANGELL, Alan
1997 "La izquierda en América Latina desde *c.* 1920", en Leslie Bethell (ed.), *Historia de América Latina,* tomo 12, *Política y sociedad desde 1930,* pp. 73-129. Barcelona: Crítica.
BARCIA, Pedro Luis
1994 *Pedro Henríquez Ureña y la Argentina.* Santo Domingo: Secretaría de Estado de Educación, Bellas Artes y Cultos-Universidad Nacional Pedro Henríquez Ureña.
CARDONA, Gabriel
1998 "Las Brigadas Internacionales y el ejército popular", en Manuel Requena Gallego (coord.), *La Guerra Civil Española y las Brigadas Internacionales.* Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.
CHECA GODOY, Antonio
1993 *Historia de la prensa en Iberoamérica.* Sevilla: Alfar.
Enciclopedia...
1994 *Enciclopedia biográfica e histórica de Perú, siglos XIX y XX.* Lima: Editorial Milla Batres.
ENRÍQUEZ PEREA, Alberto (comp.)
1998 *Alfonso Reyes y el llanto de España en Buenos Aires, 1936-1937.* México: El Colegio de México-Secretaría de Relaciones Exteriores.

GARRÓN, Victoria
1971 *Joaquín García Monge.* San José de Costa Rica: Ministerio de Cultura, Juventud y Deportes.

GIRBALL BLACHA, Noemí, y Diana QUATTOCCHI WOISSON
1999 *Cuando opinar es actuar, revistas argentinas del siglo XX.* Buenos Aires: Academia Nacional de la Historia.

GONZALEZ CALLEJA, Eduardo, y Fredes LIMON NEVADO
1988 *La hispanidad como instrumento de combate. Raza e imperio en la prensa franquista durante la guerra civil española.* Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Centro de Estudios Históricos.

GRANADOS GARCÍA, Aimer
2004 *Conflicto social y debate ideológico en torno a España. El hispanoamericanismo en México a finales del siglo XIX.* México: El Colegio de México-Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco.

HALPERIN DONGHI, Tulio
2000 *Vida y muerte de la República verdadera (1910-1930).* Buenos Aires: Ariel.

HOBSBAWM, Eric
1997 *Historia del siglo XX, 1914-1991.* Barcelona: Crítica.

INGENIEROS, José
1979 *Antimperialismo y nación* (estudio introductorio de Óscar Terán). México: Siglo XXI Editores.
1986 "José Vasconcelos", en *Ideas en torno de Latinoamérica,* vol. II, pp. 1060-1070. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Unión de Universidades de América Latina.

LERMAN ALPERSTEIN, Aída
1996 *Ideas y proyectos de la integración latinoamericana.* México: Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco.

LOZANO LEAL, Roberto
1976 "El Sistema Interamericano y la Segunda Guerra Mundial", tesis para optar al grado de licenciado en relaciones internacionales, El Colegio de México.

MATESANZ, José Antonio
1999 *Las raíces del exilio. México ante la Guerra Civil Española, 1936-1939.* México: El Colegio de México-Universidad Nacional Autónoma de México.

MORENO PINO, Ismael
1977 *Orígenes y evolución del sistema interamericano.* México: Secretaría de Relaciones Exteriores.

OLIVA, Mario
2001 *Dos peruanos en* Repertorio Americano: *José Carlos Mariátegui y Raúl Haya de la Torre,* inédito.

PALACIOS, Alfredo L.
1930 *Nuestra América Latina y el imperialismo yanqui.* Madrid: Editorial Historia Nueva.

PAKKASVIRTA, Jussi

2000 "Víctor Raúl Haya de la Torre en Centroamérica. ¿La primera y última fase del aprismo internacional?", ponencia presentada en el V Congreso Centroamericano de Historia, San Salvador, 18 al 21 de julio.

1997 *¿Un continente, una nación? Intelectuales latinoamericanos, comunidad política y las revistas culturales en Costa Rica y en el Perú (1919-1930).* Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.

PEN Club de Buenos Aires

1937 *XIV Congreso Internacional de los PEN Clubs. 5-15 de septiembre de 1926. Discursos y debates.* Buenos Aires: Gerónimo J. Pesce y Cía. Impresor.

PÉREZ MONTFORT, Ricardo

1990 *Breve antología de documentos hispanistas, 1931-1948.* México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Cuadernos de la Casa Chata 184.

1992 *Hispanismo y Falange. Los sueños imperiales de la derecha española.* México: Fondo de Cultura Económica.

PITA, Alexandra

2004 "Integración e identidad regional. La unión latinoamericana y el *Boletín Renovación,* 1922-1930", tesis doctoral, Centro de Estudios Históricos de El Colegio de México.

REYES, Alfonso

1989 *Obras completas,* vol. 23. México: Fondo de Cultura Económica.

RODRÍGUEZ, Miguel

2001 "El 12 de octubre: entre el IV y el V centenario", en Roberto Blancarte (comp.), *Cultura e identidad nacional.* México: Fondo de Cultura Económica.

ROMERO, José Luis

1981 *Situaciones e ideologías en América Latina.* México: Universidad Nacional Autónoma de México.

SALOMONE, Mario

1998 *Alfredo L. Palacios. Legislador social e idealista militante.* Buenos Aires: Círculo de Legisladores de la Nación Argentina.

SALVADOR ORTIZ, María

1999 " El *Repertorio Americano*: diálogos y utopías", en Saúl Sosnowski (ed.), *La cultura de un siglo. América Latina en sus revistas.* Buenos Aires: Alianza Editorial, pp. 181-200.

TRIFONE, Víctor, y Gustavo SVARZMAN

1993 *La repercusión de la Guerra Civil Española en la Argentina (1936-1939).* Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

AUTORES

ESTHER AILLÓN SORIA
Licenciada en historia por la Universidad Mayor de San Andrés (La Paz, Bolivia), formó parte del colectivo de trabajo COCAYAPU-Estudios Históricos y Agrarios (La Paz, Bolivia) y coordinó el proyecto de investigación "500 Años de la hacienda San Pedro y Cinti" (La Paz y Chuquisaca, Bolivia). Ha publicado artículos sobre sociedad en el siglo XIX como: "Moralizar por la fuerza. El decreto de reformulación del Tribunal de Vagos de la Ciudad de México, 1845" (Clara E. Lida y Sonia Pérez T. (comps.). México: Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa-M.A. Porrúa, 2001) y "Asonadas, saqueos y pérdida de libros y documentos en el siglo XIX boliviano" (2003, en prensa). Es colaboradora del *Diccionario histórico de Bolivia* (Joseph Barnadas, director. Sucre: Grupos de Estudios Históricos, 2002). Actualmente investiga las relaciones entre sociedad y cultura escrita en la Independencia y el siglo XIX. Es candidata a doctora en historia por El Colegio de México y ex becaria del South-South Exchange Programme for Research on the History of Development (Amsterdam). Correo electrónico: esail@hotmail.com

FAUSTA GANTÚS
Historiadora y escritora. Profesora e investigadora de la Universidad Autónoma de Campeche. Maestra en historia por El Colegio de México y candidata a doctora por la misma institución. Entre sus principales publicaciones destacan, como coautora, *Primeros acercamientos al universo de la medicina tradicional* (Instituto de Cultura de Campeche, 1994); *Las fiestas populares en Campeche* (Ayuntamiento del Carmen, 1994). Como autora, *Ferrocarril Campechano 1900-1913* (Universidad Autónoma de Campeche e Instituto de Cultura de Campeche, 1996); y *Testimonio de las aguas. Los días de Opal y Roxanne* (Fondo Estatal para la Cultura y las Artes, Instituto de Cultura de Campeche y Alternativa Cultural Campechana, A.C., 2000). Su más reciente artículo, "De amor y conveniencia. La familia Carvajal y las redes de parentesco. Campeche 1841-1843", apareció en la revista *Secuencia* 58 (ene.-abr. de 2004). Ex becaria del Fondo Estatal para la Cultura y las Artes de Campeche y del programa Conacyt. Correo electrónico: faustagantus@hotmail.com

ALICIA GIL LÁZARO
Licenciada en historia por la Universidad de Salamanca. Maestra en estudios latinoamericanos en el Instituto Interuniversitaario de Iberoamérica y Portugal de la Universidad de Salamanca. Maestra en historia por El Colegio de México. Candidata a doctora en historia por El Colegio de México y becaria del Instituto de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana. Sus publicaciones recientes entran en el ámbito de la historia social y cultural de la inmigración española en México durante la Revolución mexicana.

AIMER GRANADOS GARCÍA
Licenciado y maestro en historia por la Universidad del Valle, Cali, Colombia. Maestro y doctor en historia por El Colegio de México. Fue docente en varias universidades colombianas y actualmente se desempeña como profesor e investigador en la Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores de México. Ha escrito artículos de historia social, historia política e historia intelectual en revistas de Colombia, México y España. Su publicación más reciente es *Conflicto social y debate ideológico en torno a España. El hispanoamericanismo en México a finales del siglo XIX.* México: El Colegio de México-Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco, 2004. Sus áreas de interés son las relaciones interculturales en el mundo iberoamericano, 1890-1936 y la historia intelectual latinoamericana, siglos XIX y XX. Correo electrónico: aimer@cueyatl.uam.mx

CARLOS MARICHAL
Profesor-investigador del Centro de Estudios Históricos de El Colegio de México desde 1989. Doctor en historia por la Universidad de Harvard. Entre sus publicaciones más importantes se encuentran *Historia de la deuda externa de América Latina* (Madrid, Alianza Editorial, 1988) y *La bancarrota del virreinato: la Nueva España y las finanzas del imperio español, 1780-1810* (México, El Colegio de México-Fondo de Cultura Económica. Correo electrónico: cmari@colmex.mx

JAVIER EDUARDO MOYANO
Graduado de licenciado en historia y maestro en partidos políticos en la Universidad Nacional de Córdoba, y de maestro en historia en El Colegio de México. Doctorando en El Colegio de México, el título de la tesis en preparación es "Régimen oligárquico y transformación del sistema político. El caso de las élites conservadoras cordobesas de Argentina, 1890-1930". Docente de historia de América II (siglos XIX y XX) e historia argentina contemporánea en la Universidad Nacional de Córdoba. Ha publicado diversos artículos sobre his-

toria social y política de Córdoba a fines del siglo XIX y principios del XX. Correo electrónico: jmoyano@colmex.mx

ALEXANDRA CRISTINA PITA GONZÁLEZ
Licenciada en historia por la Universidad Nacional de Córdoba (1994), maestra en historia por El Colegio de México (2000) y doctora por la misma institución (2004) con la tesis titulada "Integración e identidad regional. La unión latinoamericana y el *Boletín Renovación*, 1922-1930". Coautora junto a Lara María de Toledo Mancuso y Gloria González Tejeda de "III Conferencia Panamericana (Río de Janeiro, 1906)", en Carlos Marichal (coord.), *México y las Conferencias Panamericanas. 1889-1938*. México: Secretaría de Relaciones Exteriores, 2003, pp. 79-98. Autora del artículo "La Federación de Intelectuales Latinoamericanos y los ecos de una propuesta, 1922-1927", en *Estudos Ibero-Americanos*, vol. XXVIII, núm. 2, pp. 173-189, dic. de 2001. Desde 2002 se desempeña como coordinadora del Seminario de Historia Intelectual de América Latina de El Colegio de México y desde inicios del 2004 como profesora-investigadora de tiempo completo en la Universidad de Colima. Correo electrónico: apitag@ucol.mx

LUIS ARTURO TORRES ROJO
Egresado del doctorado en historia de El Colegio de México, maestro en ciencias por el Instituto Politécnico Nacional y licenciado en ciencias de la comunicación por la Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco. Ha colaborado en diversas publicaciones relativas a la historia de la ingeniería mexicana de las primeras décadas del siglo XX y recientemente han aparecido artículos suyos en la revista *Nómadas* de la Universidad Central, Bogotá, Colombia, la revista *Iztapalapa* de la Universidad Autónoma Metropolitana y en un libro colectivo de historiografía de El Colegio de Michoacán en los que estudia los confines existentes entre la semántica y la historia. Actualmente se encuentra preparando su tesis doctoral relativa a los procesos conceptuales de las ciencias históricas dentro de las tradiciones mexicana y alemana.

MANUEL VARGAS
Es profesor de filosofía en la Universidad de San Francisco (California, Estados Unidos). Ha sido profesor visitante en Stanford (2001-2002) y en el Instituto Tecnológico de California (2003-2004). En 2001 obtuvo su doctorado en filosofia, en la Universidad de Stanford (California, Estados Unidos), especializándose en la filosofía de la acción, la ética y la historia de la filosofia en México. Ha publicado varios ensayos sobre libre albedrío y filosofía latinoamericana.

Construcción de las identidades latinoamericanas
se terminó de imprimir en el mes de octubre de 2009
en los talleres de ediciones del Lirio, S.A. de C.V.,
Azucenas 10, col. San Juan Xalpa, 09850 México, D.F.
Portada: Irma Eugenia Alva Valencia.
Se imprimieron 1 000 ejemplares más sobrantes para reposición.

En Latinoamérica, la discusión sobre los problemas de la identidad y la pluralidad de los Estados y de las culturas se ha intensificado a raíz de los procesos de globalización y los proyectos de integración económica en marcha en la región. Para profundizar en su comprensión, el argumento de este libro de ensayos es que bien vale la pena echar un ojo retrospectivo y crítico a lo que numerosos intelectuales latinoamericanos han escrito sobre estos temas desde hace casi doscientos años. Así, es nuestra apuesta que el presente se puede enriquecer con una mirada penetrante del pasado, desde esa compleja, pero rica plataforma que nos ofrece la historia intelectual y cultural de esta vasta región.

El objetivo principal de este libro consiste en ofrecer a los lectores una discusión multifacética sobre la "construcción" del concepto siempre cambiante de "América Latina" en distintos periodos de los siglos XIX y XX a partir del enfoque de la *historia intelectual*. Por otra parte, el objetivo específico es enfatizar la importancia de *recuperar* la riqueza y diversidad de las múltiples contribuciones realizadas durante el periodo ya señalado, por parte de destacados intelectuales y políticos en este proceso de búsqueda de *Latinoamérica*.



